حقـــوق الإنســـان

حيث توجد حرية يوجـد وطني « فرنكلين »

حيث لا توجد حرية يوجد وطني « توماس بين »

تمهـــيد

حين قامت الثـورة الفرنسـية واصدرت« الجمعية الوطنية » بيانها المشهور عن حقوق الانسان الذى ينص على مبادىء الحرية والاخاءوالمساواة ويعلن بالتالى ان جميع الناس ولدوا احرارا ومتساوين فى الحقوق والواجبات ، لـم يرض فريق من رجال السياسة والفكر خارج فرنسا ذاتها عن تلك المبادىء ولا عن الاوضاع التى نجمت عنها،ووقف بعضهم منها موقف العداء السافر على زعم انها تحمل بين طياتها بذور الشروبوادر الخطر والتهديد للقيم القديمة المتوارثة ولكيان المجتمع الانسانى باسره . وربما كان السياسى والكاتب البريطانى الشهير ادموند برك E'mu d Burke اشد هؤلاء المعارضين عنفا وشراسة ووحشية فى هجومه على ذلك البيان وعلى الثورة كلها . فقد ندد بالبيان تنديداً شديداً امام البرلمان الانجليزى ، ثم اصدر عنه كتاباً (١) طويلاً ملاء بالفاظ السباب والنقد المرير المستهجن مما دفع المفكر الأمريكي البريطاني المولد توماس پين Thomas Paine الى ان يتصدى له ويجيب عليه بكتاب آخر بعنوان « حقوق الانسان » ، وهو رد على هجوم مستر برك على الثورة الفرنسية (٢) . وقد استهل پين كتابه بقوله : «من بين كل البداءات

---

(١) Burke, E; Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that event, 1790.

(٢) Paine, T; Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution, 1971 (Watts, London 1937)

والوقاحات التي تلجأ الامم والافراد لاستفزاز بعضهم بعضا يحتل الكتاب الذى اصدره مستر بيرك عن الثورة الفرنسية مكانا فريداً . فلم يكن الشعب الفرنسي ولا الجمعية الوطنية يشغلان انفسهما بشئون انجلترا او البرلمان الانجليزى ،ولذا فان قيام مستر بيرك ـ دون سابق استفزاز من جانبهما ـ بهجومه عليهما في البرلمان وبين عامة الشعب يعتبر تهجما لا يغتفر على قواعد الأخلاق، واعتداء لا يمكن تبريره على مبادىء السياسة»(٣) .

والغريب في الأمر أن ادموند بيرك نفسه كانت له قبل ذلك مواقف مشرفة تتسم بالجرأة فى التأييد الكامل لبعض الحركات التحررية والثورية. فقد كان شديد الاعجاب بما يعرف باسم الثورة الانجليزية التى قامت قبل الثورة الفرنسية بقرن كامل (١٦٨٨) كما كان من اكبر المدافعين عن ثورة التحرر او الاستقلال الأمريكية ، ولو انه كان ينعى في الوقت ذاته على السياسة البريطانية غباءها الذى دفع الأمريكيين دفعا الى الانفصال عن بريطانيا . ولكن الظاهر ان المبادىء التى قامت عليها الثورة الفرنسية كانت تتعارض تماما مع بعض القيم القديمة التى كان يؤمن بها بيرك والارستقراطية البريطانية على العموم . فبينما ادت الثورة الانجليزية الى تثبيت اقدام الارستقراطية فى الحكم السياسي ، او على الاقل ابرزت تلك الارستقراطية كقوة سياسية فعالة كانت الثورة الفرنسية تهدد الارستقراطية ذاتها وتعمل على تقويضها من اساسها وحرمانها من كل ما كانت تتمتع به من مكاسب وامتيازات . وكان بيرك ـ كغيره من المحافظين الذين كانوا يعرفون حينذاك باسم Whigs ـ يعتبر أن المجتمع الذى يخلو من وجود طبقة ارستقراطية حاكمة فيه هو مجتمع فاسد يعيش فى فوضى شاملة، وان الارستقراطية والكنيسة هما العمادان اللذان ترتكز عليهما الأخلاقية الفاضلة والتقاليد الاجتماعية القويمة التى تعطى المجتمع تماسكه وتضامنه ووحدته . فالارستقراطية ـ فى نظره ـ هى حارسة التقاليد والأعراف ، وهذه بدورها هى أساس الدولة ، وبناء على ذلك يكون من الخطأ الظن بامكان اقامة دولة متماسكة قوية عن طريق التفكير النظرى البحت وعن طريق التخطيط ورسم المبادىء والسياسات التى تهدف الى قيام مثل هذه الدولة . فالدول والمجتمعات تنشأ وتنمو ـ على ما يقول الاستاذ كول J.D.H Cole وهو يلخص آراء بيرك ـ بطريقة طبيعية ولا تصنع عمدا او حسب خطة دقيقة مرسومة ، وان من الخطل ، بل ومن الجرم ان يحاول المرء التعرض للدولة او المجتمع أو ان يعمل على تغييرهما في ضوء ما يشير به العقل والتفكير ، ولذا فان من اقدس الواجبات الملقاة على كل جيل ان يتسلم هذه التقاليد من الأجيال التى سبقته فيحافظ عليها ثم ينقل هذا التراث الاجتماعى كله الى الأجيال التى ستاتي من بعده. والارستقراطية هي وحدها التى تستطيع ان تضمن بقاء هذا التراث واستمراره .(٤)

وواضح ان هذه الأفكار والمعتقدات التى كان يؤمن بها بيرك لا تتفق بحال مع الاسس التى قامت عليها الثورة الفرنسية والتى كان يؤمن بها المفكرون الفرنسيون الاحرار وعامة الشعب الفرنسى من الفقراء الذين يشار اليهم فى العادة باسم « غير ذوي السراويل Les Sans-Culotts » والذين كانوا يتوقون على العموم الى بناء مجتمع فرنسى جديد يقوم على اسس جديدة من العدالة والحرية والمساواة . فمن اجل هؤلاء جميعا ومن اجل المبادىء التى يدينون بها كتب توماس پين كتابه عن « حقوق الانسان » . ولم يلبث الكتاب ان صادف نجاحاً هائلا ثم دخل فى عداد الكتب الكلاسيكية الهامة ، وان كان يبدو انه لم يعد معروفاً لدى معظم القراء بعكس ما كان عليه الحال

---

(٣) Ibid, P. 1

(٤) Cole, J.D.H; «Introduction», Paine, op. cit, PP VI - VII

حتى سنوات قليلة مضت ، كما ان كلمة « حقوق الانسان » ذاتها أصبحت مرتبطة الآن فى أذهان الغالبية العظمى من الناس بالاعلان العالمى لحقوق الانسان الذى اصدرته هيئة الامم المتحدة فى ١٠ ديسمبر عام ١٩٤٨ .

ولقد جاء هذا الاعلان العالمى لحقوق الانسان كتعبير صادق عن الامانى والآمال التى كانت تجيش فى صدور الناس ليس فقط ابان الحرب العالمية الثانية وبعدها ، بل وايضا عن الرغبة الاكيدة التى يحس بها الانسان فى كل زمان ومكان للحياة الآمنة الحرة الكريمة . الا انه ليس سوى مثال واحد للجهود الطويلة المضنية التى بذلها كثير من الشعوب فى فترات مختلفة ومتباعدة من التاريخ لاقرار تلك الحقوق فى وجه المظالم التى كانت تتعرض لها تلك الشعوب ذاتها او بعض قطاعاتها على أيدى شعوب أو جماعات اخرى ظالمة عاتية . والظاهر ان هذه المسألة كانت تشغل الفكر الانسانى منذ القديم ، وان الانسان كان يفكر دائما ومنذ نشأته الاولى فى حقوقه ، وان المطالبة بهذه الحقوق ظهرت بظهور المجتمع الانسانى وما ارتبط بتكوينه من تفاعل اجتماعى وتفاوت بين اعضائه وصراع بين فئات الناس داخل الجماعة الواحدة او بين الجماعات المختلفة المتمايزة نتيجة لما يقوم بينهم من اختلافات وفروق طبيعية لم تلبث أن ترتب عليها ــ لسبب ما ــ اختلاقات وفروق فى المكانة وفى الامتيازات . وليس البيان الفرنسي الذى اصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية ، ولا كتاب توماس بين عن « حقوق الانسان » ، ولا الماجنا كارتا Magna Carta الشهيرة ولا اعلان الحقوق او وثيقة الحقوق والاعلان الامريكى للاستقلال الا امثلة لتلك المحاولات الطويلة العديدة . وهناك امثلة اخرى كثيرة ظهرت فى فترات اكثر حداثة ولم يقيض لها الذيوع والانتشار والشهرة بين الناس . ويكفى أن نشير هنا الى الكتاب القصير الذى نشره ابان الحرب العالمية الثانية الكاتب البريطانى الشهير هـ . ج . ولز H.G.Wells بعنوان « حقوق الانسان »(*) ايضا . وقد صدّر ولز كتابه بقوله انه مؤمن بأن ذلك البيان ــ كما اسماه ــ هو وثيقة مفيدة لها اهميتها القصوى على الأقل فى الفترة التى ظهر فيها الكتاب . ومن الطريف ان نجد انه فى حوالى ذلك الوقت ايضا نشرت « جماعة كمبردج من أجل السلام » Cambripge Peace Aims-Croup بيانا مماثلا لبيان ولز فى معناه وفى كثير من النواحى التى تطرق اليها بالتفصيل ، كما أن « رابطة حقوق الانسان » Ligue des Droits de L,Homme فى ديجون بفرنسا كانت قد اعدت فى يوليو ١٩٣٦ بيانا مكملا « لحقوق الانسان » الفرنسى ، دون ان تكون ثمة صلة مباشرة بين اعلان ولز من ناحية وهذين البيانين الاخيرين من الناحية الاخرى او اتفاق سابق او تنسيق بين هذه الجهود المختلفة التى بذلت فى فترة زمنية قصيرة . ولكن هذه كلها امور مفهومة ومقبولة . فقد كانت تلك الفترة فترة عصيبة حقا فى تاريخ المجتمع الانسانى الذى كان مهددا بالدمار والفناء بفعل الحرب الطاحنة التى نشأت اساسا ويصرف النظر عن الأسباب الظاهرية او المباشرة نتيجة لعدم ايمان بعض الدول بحقوق الانسان ومراعاتها لتلك الحقوق فى علاقاتها بعضها ببعض . وقد زاد نشوب الحرب من الرغبة فى اعادة بناء العالم المتهاوى على اسس اكثر قوة ومتانة وصلابة ، والى تنظيم القوى المتمردة الثائرة على الأوضاع القديمة والأفكار البالية العتيقة التى تؤمن بوجود فوارق جوهرية بين بنى البشر ، وتتصور ان هذه الفوارق تبرر اغتصاب بعض الشعوب لأراضى وممتلكات وحقوق الشعوب الاخرى التى كانت تعتبرها اقل منها كفاءة وذكاء وقدرة على العيش ، وبالتالى حرمانها من حق الحياة الحرة الكريمة الآمنة . . .
لقد كان من الضرورى اذن اعادة التفكير والبحث فى الاسس التى يجب أن تقوم عليها العلاقات بين شعوب العالم المختلفة ووضع ميثاق ينظم هذه العلاقات ويضمن لكل هذه الشعوب حقوقا معينة

Wells, H.G.; The rights of Man or What are we Fighting for, Penguin Books (N D) (*)

ومحددة تجد الاحترام من الجميع على اعتبار ان قبول هذه الحقوق والتسليم بها واحترامها هي افضل وسيلة للمحافظة على المجتمع الانساني وضمان بقائه واستمراره . وكما يقول « ولز » في ذلك ، كان على الانسان ان يختار بين أمرين : اما الثورة والتمرد على الأوضاع القديمة لتغييرها واما قبول الموت والهلاك والدمار للعالم وللجنس البشرى (٦) .

وعلى الرغم من تباعد الفترات الزمنية التي تفصل بين كل هذه «البيانات» و « الاعلانات » عن حقوق الانسان واختلاف الشعوب والهيئات التي أصدرتها فانها تكشف عن درجة عالية جدا من التشابه والاتفاق في التفكير والاتجاه العام وفي الاجماع على ذكر حقوق معينة بالذات مثل حق الحرية وحق الحياة والحقوق الذهنية أو حق التفكير وابداء الراى وحق التصرف بما يكفل السعادة ويحقق الخير للفرد ما دام ذلك لا يتعارض مع حقوق الاخرين . وهذا الاصرار العنيد على ذكر هذه الحقوق يشير الى اهميتها بالنسبة للفرد والمجتمع على السواء والى ضرورة تمتع الانسان بها في كل زمان ومكان . ولكن هذا الاصرار ذاته وتكرار التذكير بها والاعلان عنها دليل في الوقت نفسه على مدى ما تتعرض له هذه الحقوق من اهدار واغفال ومحاولات لانكارها على الاخرين وحرمانهم منها . وقد جاء الاعلان العالمي لحقوق الانسان ليس فقط لكي يؤكد اهميتها مرة اخرى بل وايضاً ــ وهذا هو المهم ــ لكي يضفي على هذه الدعوة طابعاً دولياً عاماً نتيجة لاشتراك المجتمع الدولي بكل شعوبه واجناسه على اختلاف معتقداتهم ولغاتهم والوان بشرتهم ودرجات تقدمهم او تأخرهم في اصدارها او التصديق عليها والتمسك بها والدفاع عنها .. وهذا بطبيعة الحال فضلاً عما يمتاز به هذا الاعلان العالمي من شمول بحيث يحيط بكل جوانب المجتمع ومطالب الانسان الحديث ، او على الاقل مطالب الانسان في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية .

كذلك فان الاصرار على تأكيد هذه الحقوق واقرارها يعني انها تعتبر حقوقاً طبيعية يجب ان يتمتع بها المرء من حيث هو فرد وبصرف النظر عن المجتمع الذي ينتمي اليـه ، اى انها تلحق بالفرد كجزء اساسي لوجوده ذاته . فالحرية الانتخابية مثلاً التي تعتبر في نظر المفكرين من ناحية وفي نظر كل هذه البيانات والاعلانات من اهم مطالب الانسانية هي حق طبيعي لكل فرد من حيث هو انسان وبصرف النظر عن اختلافات السلالة والجنس واللغة وما الى ذلك من الاعتبارات التي تعطي المرء شخصيته الاجتماعية . اى ان هذه الحقوق الطبيعية لا ترتبط بالشخصية الاجتماعية ولا بالاختلافات المتعلقة بها . وليست المسالة في الحرية هي مجرد التسامح الذى يجب ان يبديه الناس بعضهم ازاء بعض فيما يتعلق بالتفكير واعتناق الاراء الخاصة المختلفة ، انما المهم في ذلك هو الاعتراف بحق الاخرين في ان يعتنقوا آراء مخالفة ، بل وبأن هذا الخلاف في الراى مسالة ضرورية وظاهرة صحية في المجتمع . ويذهب البعض في ذلك الشان مذهباً بعيداً لدرجة اننا نجد مفكراً مثل توماس بين يذهب الى حد القول بانه اذا كان من حق الدولة ان تعاقب الناس على ما يصدر منهم من سلوك او تصرفات معيبة فليس من حقها ان تعاقبهم على ما يعتقدون من افكار او يبدون من آراء . فلكل انسان الحق المطلق في ان تكون له وجهة نظره الخاصة في كل ما يعرض له من امور ، ولا يصح للحقوق المدنية ان تحرمه من ممارسة حقوقه الطبيعية ، خاصة وان هذه الحقوق المدنيـة (التي يتمتع بها المرء باعتباره عضواً في مجتمع معين مثل حق التمتع بالحماية التي لا يمكن له ان يوفرها لنفسه دائما كفرد وانما يوفرها له المجتمع الذى يعيش فيه) انما تظهر وتنبع من الحقوق الطبيعية ذاتها ، اى ان لكل حق من الحقوق المدنية أساساً في بعض الحقوق الطبيعية التي هي اسبق عليها في الوجود ، وانه لا بد لذلك من ان

---

(٦) Ibid, P. 12

يحتفظ المرء بحقوقه الطبيعية بعد ان يدخل في المجتمع . فالمجتمع « لا يعطي » الشخص أو « يمنحه » حقوقاً لان الفرد هو في الواقع «مالك» المجتمع . واذا كان الفرد يتمتع بحقوق معينة في المجتمع فانما هو يأخذ نصيبه فيما يملكه . وقد تكون هناك وجهات نظر اخرى تعارض هذا الرأى الذى يذهب اليه توماس بين وترى فيه بذور الفوضى والتمرد والخروج على قوانين المجتمع . ومع ذلك فان الاعلان العالمي لحقوق الانسان يردد مثل هذه الاقوال والأفكار التي كانت تعتبر على اية حال ـ حسب ما يقول كول ـ لغة عصر التنوير في القرن الثامن عشر (٧).

ومن الطبيعي ان تصاغ هذه الحقوق في شكل قواعد نظرية عامة مطلقة تجعلها أقرب الى المبادىء الفلسفية المثالية التي تغفل الكثير من الاعتبارات التي تقوم عليها الحياة الواقعية ، ومن هنا فكثيرا ما تصطدم هذه الحقوق بواقع الحياة اليومية والعملية في كثير من المجتمعات . فبعض الحكومات تفرض قيوداً شديدة تحد من تمتع الناس بهذه الحقوق او حتى تحرم فئات معينة من افراد المجتمع من ممارسة هذه الحقوق بالمرة كما هو الحال على الخصوص في المجتمعات التي يقوم تنظيمها الاجتماعي على اساس التفرقة العنصرية والتمييز القاطع بين فئات السكان تبعا للسلالات التي ينتمون اليها ، ويحدث ذلك على الرغم من كل ما تقوله البيانات والاعلانات المختلفة عن تساوى الناس في الحقوق وفي الكرامة وعن اخوتهم جميعاً في الانسانية . والمادة الاولى من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ـ وهو الاعلان الذى قبلته من الناحية النظرية كل الدول والشعوب التي تتمتع بعضوية هيئة الامم المتحدة ـ تقول : « يولد جميع الناس احرارا متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، وقد وهبوا عقلاً وضميرا ، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء » . كما ان المادة الثانية من هذا الاعلان العالمي نفسه تنص على ان « لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الاعلان ودون اى تمييز ، كالتمييز بسبب العنصر او الجنس او اللغة او الدين او الرأى السياسي او اى رأى آخر ، او الأصل الوطني او الاجتماعي او الثروة او الميلاد ، او اى وضع آخر ، ودون اية تفرقة بين الرجال والنساء » ، ثم تنص بعد ذلك على انه « لن يكون هناك اى تمييز اساسه الوضع السياسي او القانوني او الدولي للبلد او البقعة التي ينتمي اليها الفرد سواء كان هذا البلد او تلك البقعة مستقلاً او تحت الوصاية او غير متمتع بالحكم الذاتي او كانت سيادته خاضعة لاى قيد من القيود » .

ومع وضوح هذه المبادىء والحقوق التي تنادي بها هاتان المادتان من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، ومن قبله البيانات الاخرى التي نادت بها شعوب وهيئات واجهزة مختلفة فان هذه المبادىء والحقوق نجد فيها ـ كما ذكرنا ـ كثيرا من الاغفال والاهمال بل والمناهضة والحرب السافرة والانكار الصريح . والغريب في الأمر ان معظم هذا الانكار لحقوق الانسان وما يترتب عليه من حرمان فئات كبيرة من البشر من هذه الحقوق الطبيعية يأتي من جانب الدول التي ترفع صوتها اكثر من غيرها بضرورة احترام الفرد وحقوقه والمحافظة على كرامته وآدميته وضرورة تمتعه بالحرية والرفاهية المادية والروحية والذهنية ، وتذهب في ذلك الى الحد الذى تنسب فيه الى نفسها الاضطلاع برسالة اقرار هذه الحقوق والدفاع عنها باسم الانسانية كلها . وافضل مثل لذلك هو الولايات المتحدة الامريكية التي بلغت من المدنية والتقدم والرقي شأواً لم تبلغه دولة اخرى او شعب آخر ومع ذلك فان التفرقة العنصرية تكاد تكون سياسة معترفا بها من الجميع كما ان كثيراً من مظاهر التنظيم الاجتماعي يقوم على أساس هذه التفرقة العنصرية ويرتكز عليها . وليس ثمة شك في ان جانباً كبيراً من الثورة والتمرد اللذين يمزقان المجتمع الامريكي الآن هو رد فعل ضد تلك الأوضاع التي تتنكر لهذه الحقوق الطبيعية التي يعترف بها ـ من الناحية

---

(٧) Cole, op. cit; P. X

النظرية ـ المجتمع الامريكي نفسه . وهذا الموقف نفسه بدا يظهر واضحا جليا في بريطانيا حيث اخذت التفرقة العنصرية تطفو على السطح وتكشف عن نفسها في السنوات الأخيرة بعد أن كانت تختفي وراء قناع كثيف من النفاق الاجتماعي . ولكن هذا كله لم يصل الى الحد الذي وصلت اليه الامور في جنوب افريقيا التي تعتبر بحق المثل الرئيسي لكل النعرات العنصرية وما يرتبط بها من فرض قيود شديدة على الحريات العامة من ناحية ـ على الاقل بالنسبة لقطاع هام ورئيسي من السكان ـ ثم التمييز تمييزا شديدا بين فئات السكان المختلفة سواء في المسكن او في المدرسة او السينما أو المحاكم او حتى الكنيسة ، بحيث وضعت سياسة مرسومة بكل دقة واتقان تهدف الى اجبار السكان من غير البيض على ان يعيشوا في مستوى اجتماعي واقتصادي ادنى بكثير من المستوى الذي يعيش فيه البيض ، بل وبان يحرموا حتى من حق اختيار طريقة معيشتهم بانفسهم .

ومن الخطا الاعتقاد بان هذا الموقف نشا حديثا في جنوب افريقيا . فقد ظهر منذ الأيام الاولى للاستيطان الاوروبي هناك ثم ازدادت حدة المشكلة بالتدريج نتيجة لظهور التشريعات الكثيرة المتتالية التي بدا المستوطنون او المستعمرون البيض يضعونها لتامين حياتهم وضمان استمرار وجودهم في المنطقة واستغلالهم لثرواتها الطائلة لحسابهم ومصالحهم مع حرمان الاهالي الاصليين من خيرات بلادهم . وكانت هذه التشريعات تضع قيودا على حرية الأهالي الافريقيين في التنقل وامتلاك الأرض والعمل والتعليم وحق الانتخاب وما الى ذلك . وليس من الغريب في شيء أن تستحكم المشكلة وتتفاقم في عام ١٩٥٠ اى بعد صدور الاعلان العالمي لحقوق الانسان عن هيئة الامم المتحدة ، وذلك نظرا للتعارض الشديد بين السياسة التي تتبعها جنوب افريقيا باعتبارها دولة عنصرية والمبادىء التي وضعها هذا الاعلان لحقوق الانسان واقرها ونادى بضرورة التمسك بها ، مع ما يتضمنه ذلك كله من الدعوة الى التمرد على كل سلطة او قوة تحاول حرمان الناس من تلك الحقوق . وبدلا من ان تستجيب حكومة جنوب افريقيا لهذا النداء العالمي اصدرت ما يعرف باسم « قانون تسجيل السكان » الذي وضع لأول مرة بصورة رسمية قاطعة سياسة التفرقة العنصرية بين السكان وحدد الفئة او الجماعة السلالية التي ينتمي اليها كل شخص في نظام صارم شديد الجمود ، بعد أن كان الوضع القديم ـ رغم كل قسوته وتعسفه ـ بداخله شيء من المرونة في التطبيق ، حيث كان في استطاعة الشخص ، اذا سمح مظهره الفيزيقي بذلك ، أن ينتقل من فئة لاخرى مما كان يتيح الفرصة لاعداد غير قليلة من الأهالي الافريقيين او الهنود لتحسين مراكزهم الشخصية والاجتماعية بانتمائهم الى جماعات سلالية ارقى وأعلى من تلك التي ربطهم بها قانون ١٩٥٠ ربطا نهائيا محكما (٨) . وتلا ذلك مزيد من التشريعات والقوانين لاحكام

(٨) بمقتضى ذلك القانون تم تقسيم السكان رسميا الى ثلاث فئات رئيسية : البيض والملونين والوطنيين . وقد وضعت تعريفات دقيقة وصارمة تحدد كل فئة من هذه الفئات ، وتعتمد هذه التعريفات على الملامح الفيزيقية دون غيرها . « فالشخص الابيض هو الذى تدل قسماته الخارجية على انه ابيض او الذى يمكن اعتباره كذلك ، ولكنه لا يشمل الشخص الذى يدل شكله الخارجي على انه ابيض الا انه معتبر شخصا ملونا . والوطني يعني الشخص الذى هو من حيث الواقع من الاجناس الاصلية الافريقية او من قبائلها او الذى يعتبر كذلك . والملون يعني الشخص الذى ليس ابيض ولا وطنيا » . (انظر في ذلك : تقرير اللجنة الدولية للقانونيين بسويسرا عن سياسة التفرقة العنصرية في جنوب افريقيا واهدار حقوق الانسان ـ الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ ، صفحة ٢٨) . والواقع ان قانون تسجيل السكان لم يلبث ان خضع لكثير من التعديلات التي كانت تهدف الى تشديد سياسة التفرقة العنصرية واحكام الحدود على كل كل فئة من الفئات الثلاث على اساس الملامح الفيزيقية وحدها ايضا ، بحيث ان الشخص الذى تدل قسماته الخارجية على انه ينتمي الى أحد الاجناس الافريقية اصبح يعتبر افريقيا ويظل كذلك ما لم يثبت انه لا ينتمي الى تلك الفئة . وواضح انه من العسير على المرء وبخاصة في المستويات الثقافية الدنيا ان يبرهن على انه ينتمي الى سلالة غير تلك التي تدل ملامحه على انه ينتمي اليها .

القيود على الحريات مثل قانون السخرة للمواطنين الذى صدر عام ١٩٥٢ وقانـــون اعادة توطين الاهالي الاصليين عام ١٩٥٤ . وكان الأســاس الذى اقيمت عليه هذه التفرقة هو اختلاف الملامح الفيزيقية فى المحل الاول ، وهو اساس غير متين لاقامة اية فوارق عقلية او اخــلاقية بين بني البشر ، بل انه لم يعد وحده صالحاً حتى لأن يكون نقطة انطلاق لاقامة اى تصـنيف علمي دقيق وقاطع للأجناس والســلالات البشرية . وبصرف النظر عن مدى دقة هذا المقياس للتفرقة بين الناس فان النتيجة الوحيدة التي امكن له ان يحققها هي اثارة النزاع وخلق المرارة فى النفوس وتصدع العلاقات الاجتماعية واهتزاز التماسك الاجتماعي وما ينشا عن هذا كله من ثورات وتمرد وقلاقل . وكثير من حركات التحرر التي ظهرت بين الشعوب التي كانت خاضعة للاستعمار والتي اتسمت بطابع العنف مثل حركة الما ماو الشهيرة التي اندلعت فى كينيا فى شكل ثـورة عارمة منذ سنين قليلة لم تكن مجرد حركة سياسية قومية يقودها بعض الزعمــاء الوطنيين المتطرفين ، كما حاولت الحكومات الاستعمارية تصويرها ، وانما كانت فى حقيقة الامر تعبيراً عن روح الســخط والتمرد اللذين كان يشعر بهما الرجل الافريقي العادى ازاء القوى الاستعمارية الغاشـمة وازاء التفرقــة الصــارخة التى اتبعهــا المستعمرون البريطانيون والتى تمثلت في التمييز بين الاهالي الاصليين من ناحية والمستوطنين البيض من ناحية اخرى ، وهو تمييز يرتكز على اهــدار حقوق الاهالي فى كل نواحى الحياة .

وليس من اهدافنــا ان نعالج بالتفصيل مشكلة التفرقة العنصرية ســواء فى المجتمعات الخاضعة للســيطرة الأجنبية او حتى فى المجتمعات الراقية المتقدمة التي تضم بين سكانها فئات كبيرة تنتمي الى « ســلالات » او اجناس او جماعات ثقافية من اصل يختلف عن الأصل الذى ينتسب اليه غالبية السكان فى تلك المجتمعات . ومع ان التفرقة العنصرية هي اوضح مثال لما يمكن ان تصل اليه الامور حين يتنكر بعض الناس او بعض اجهزة الحكم لحقوق الانسان فليست هي المثال الوحيد . والنظرة الفاحصة الى الاوضاع السائدة فى كثير من المجتمعات اليوم تكشف لنا عن حالات صارخة لاهــدار حقوق الفرد في الحياة الحـرة الخالية من الاستغلال من مختلف مظاهر الاستعباد والآمنة من الخوف على الحياة وعلى الرزق وعلى المستقبل . ولا يستثنى من ذلك اكثر المجتمعات تشدقاً بالديمقراطية .

•••

ولم يمر على اصدار الاعلان العالمي لحقوق الانسان سوى اقل مـــن ربع قرن ، وهي فترة قصيرة جداً فى عمر الشعوب ، ومع ذلك فان الأوضاع العامــة التي تســود العالم الآن تختلف اختلافاً رهيباً عن تلك التى كانت تسوده وقت صدور هذا الاعلان ، كما ان الفارق بين ظروف عام ١٩٤٨ وظروف الســبعينات التى نعيش فيها فارق هائل ومخيف . ففي هذه الفترة القصـيرة جداً في عمر الشـعوب تغيرت نظرة الانسان الى نفسه والى العالم تغيراً جذرياً كما تغيرت نظرته الى الحياة والى علاقته بالمجتمع الذى نعيش فيه والى الدولة والسـلطة ، بل ان كثيراً من المفهومات السياسية الاساسية نالها الكثير من التغيير حتى مفهوم الديمقراطية ذاتها تغير ودخله كثير مــن التحوير والتبديل . كذلك ظهرت عناصر وعوامل جديدة لم يكن لها وجود من قبل حددت العلاقات بين الدول المختلفة . فقد نال كثير من الشعوب استقلالها بعد ان كانت ترزح تحت نير الاسـتعمار فى الاربعينيات من هذا القرن . كما دخلت معظم دول العالم ــ بشـكل صريح او ضمنى ــ في معســكرات او تكتلات وتحالفات جديدة وبدأ العالم المنقسم ابداً ينقسم من جديد تبعاً لخطوط جديدة

تحكمها وتحددها المصالح الاقتصادية والسياسية المتقلبة ولهذا تقدم العلم والتكنولوجيا تقدما فاق كل ما كان يتصوره الانسان في الاربعينيات أو يحلم، وفتح ذلك التقدم آفاقا جديدة من المعرفة والثقافة وفرص العمل وامكانات الارتفاع بالمستوى الاجتماعي والاقتصادي لكثير من الشعوب وادى ذلك كله الى تغير مفهوم الحقوق عند الأجيال الجديدة الناشئة وكذلك نظرة هذه الأجيال في المجتمع الحديث الى حقوقها فطالبت بالمزيد من الحقوق، وتطرقت المطالبة الى ميادين جديدة لم تكن تخطر ببال وكان مجرد التفكير فيها يعتبر حتى عهد قريب جدا خروجا على الأوضاع وعلى القيم والتقاليد وعلى كل النواميس المتعارف عليها، واصبح من المألوف في الغرب الحديث عن الحقوق الجنسية والمطالبة بالاعتراف بها مثل الحق في الاتصال الجنسي خارج الزواج ما دام ذلك يتم برضا الطرفين، وحق الاتصال الجنسي المثلي، والعلاقات الجنسية الشاذة وحق الامهات الحوامل في الاجهاض وحق الام غير المتزوجة بالابناء الذين تحمل بهم سفاحا مع اعتراف المجتمع بهم كاعضاء فيه واعطائهم كل الحقوق المدنية التي يتمتع بها الشخص العادي الذي يولد من زواج شرعي وهكذا. وهذه كلها دعوات تجد كثيرا من التعاطف والآذان الصاغية في الخارج ولم تعد تعتبر خروجا على قيم المجتمع، بل انها تعتبر في كثير من الاحيان هي صيحة العصر وان الذين لا يعطفون عليها او يقفون منها موقف المعارضة اوحتى اللامبالاة والسلبية انما هم ينتمون الى عصر غير العصر وانهم عبيد للافكار العتيقة البالية الرجعية. ويبدو ان هذه الصيحات بلغت حدا من العنف والصخب بحيث تجد احد الكتاب الأمريكيين الذين راعهم الأمر اخذ ينادي بضرورة احترام « حقوق المواطن التقليدية » ومنها ما اسماه « الحق في اعتناق الآراء القديمة الرجعية ». ومن الطريف ان يذكر ذلك الكاتب ضمن الحقوق التقليدية « حق التمتع بالحياة الخاصة » بحيث لا يعكر صفوها اي جلبة او ضوضاء كتلك الضوضاء الصادرة من العشرة ملايين راديو ترانزستور متنقل يحملها الشباب الأمريكي في يده طيلة الوقت في كل مكان لتوسل انغام موسيقى الرقص الصاخبة، وصرخات الباعة والمعلنين في الراديو او في « التيليفزيون » والتخفيضات التي تجريها المحال والمخازن التجارية من حين لآخر، ورنين التلفون في البيوت في اوقات الراحة وما الى ذلك، كما يدخل في هذه الطائفة من الحقوق التقليدية الحق في التخلص من المضايقات البيروقراطية(٩).

وقد يكون في هذا كله شيء من المبالغة ومن التوسع في استخدام كلمة « حقوق الانسان » ولكن ذلك يدفع الى التساؤل عما اذا كان « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » باعتباره آخر اعلان لهذه الحقوق كما انه صدر عن هيئة دولية وصدقت عليه معظم دول العالم ـ ما يزال في صورته الراهنة صالحا لهذا الزمان بعد ان تغيرت القيم والأوضاع في العالم، كل هذا التغير السريع الجذري؟ الم يحن الوقت ـ بعد مضي ما يزيد على عشرين سنة على صدور الاعلان العالمي لحقوق الانسان ـ الى اعادة النظر في ذلك الاعلان والمبادىء التي صدر عنها ويعبر عنها في الوقت ذاته والقيم التي استرشد بها؟ ان هذا لا يعني بأي حال التنكر لهذه المبادىء والقيم او الدعوة الى طرحها جانبا، فلا بد من الاسترشاد بها في أي محاولة جديدة لوضع اي اعلان عالمي جديد، بل قد يمكن العمل على تفسيرها تفسيرا جديدا يتفق مع ظروف الثورة الاجتماعية والثقافية والسياسية التي يمر بها العالم الآن في تمرده على الأوضاع القديمة. ولا بد من أن يكون الهدف في آخر الأمر هو العمل على اعلاء كرامة الفرد كانسان وتحقيق انسانيته في كل ابعادها وبكل اعماقها ومعانيها.

احمد ابو زيد

---

(٩) Packard, V; The Naked Society, Pelican Books, London 1964, PP. 184 - 252.

عثمان خليل عثمان *

تطور مفهوم حقوق الانسان

عندما نذكر « حقوق الانسان » تتداعى في الذهن فوراً تلك الوثيقة الدولية الهامة المعروفة باسم « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » والصادر عن الجمعية العامة للامم المتحدة ـ بباريس ـ في اليوم العاشر من ديسمبر (كانون الاول) سنة ١٩٤٨ ، والتي وصفها البعض بانها « أعظم نحد لعصرنا » .

ولئن كانت الوثيقة المذكورة بحق عنواناً بلغته البشرية في حينها بصدد حقوق الانسان وحرياته الأساسية ، فانها ليست كل شيء في هذا المضمار ، والقول الصحيح فيها انها تمثل نهاية لما سبقها من مسيرة عميقة الجذور في بطون التاريخ ، كما تمثل بداية لجهود عديدة متعاقبة من بعدها لا تزال تتابع خطوها بحظوظ متفاوتة من التعثر او التوفيق .

لذلك ينبغي لمتابعة التطور في مفهوم هذه الحقوق ان نتحدث اولاً عن « **مسيرة** » حقوق الانسان عبر التاريخ ، وذلك قبل ان ندلف الى ما انتهى اليه التطور في شأن « **مضمون** » تلك الحقوق :

---

* دكتور عثمان خليل عثمان الخبير الدستوري بمجلس الامة الكويتي وعميد كلية الحقوق بجامعة عين شمس سابقا .

ـ القسم الاول ـ مسيرة حقوق الانسان عبر التاريخ

(اولا) ـ عراقة الاحاسيس والافكار بصدد حقوق الانسان (للحرية مفهوم فطرى كرد فعلى طبيعي) :

لو حاولنا ان نسبر أغوار الزمن تلمساً للاصول الاولى لفكرة حقوق الانسان ، وبحثا عن نقطة الانطلاق الفكرى فى هذا المضمار ، لوجدنا أن ذلك مرتبط ببدء تظالم الناس ، فحيثما يكون هذا التظالم يوجد منطقيا « ظالم » و « مظلوم » ويوجد معهما احساس هذا الأخير « بحق مهضوم » (١) . ولما كان « الظلم من شيم النفوس » كانت نقطة البدء تلك التي بدأ الناس عندها يعيشون معا فى حياة مشتركة . ولما كان « الانسان اجتماعيا بطبعه » ـ فلم يعش قط فى عزلة تامة عن بني جنسه ـ وجب القول كذلك بأن نقطة البدء المذكورة هي ذاتها نقطة بدء البشرية على هذه الأرض ، وبذلك يكون احساس الانسان بحقوقه عند الاعتداء عليها (مشفوعا بالتفكير فيها أيا كان مستوى هذا التفكير) صنواً للحياة البشرية ، شاركها البدء ، ويشاركها البقاء .

والربط بين الاحساس الشعورى والتفكير او التدبر العقلي ميزة الانسان على سائر الحيوان، فبغير العقل تقف الاحاسيس عند حدودها ، ولكن بالعقل يربط الانسان بين المقدمات ونتائجها، وبين الاسباب ومسبباتها ، وبذلك يتبع العاقل الاحساس بالفكر ، بل انه يتبعهما ـ عاجلا او آجلا ـ بقدر ما من التخطيط للمستقبل ، استزادة من أسباب السعادة والخير ، وتجنبا لموجبات الأذى والشر (٢) .

والرجوع بتفكير الانسان فى حقوقه وبتدبره وسائل الذود عنها ، الى تلك الأعماق الاولى من التاريخ ، يعني ان هذا الفكر من فعل الفطرة ، وانه رد فعل طبيعي لافعال واوضاع هي ايضا من طبيعة الاشياء فى كل مجتمع ، وان كانت عدوانا وتغولا على ماهو حق وعدل . ولذلك كانت فى جانب الفكر الخاص بحقوق الانسان كل معطيات الضمير الانساني ، والقيم الخلقية ، والمثل العليا ، مما عرف مع الزمن باسم « القانون الطبيعي » وكانت « الحرية حقيقة ميتافيزيقية » جوهرها الطبيعي الدائم « الانسان » . وبهذا المفهوم ـ الذى نراه فطريا ـ اخذت جانب الحرية والحقوق مختلف التعاليم السامية المتعاقبة المشبعة بالقيم والمثل العليا سواء أكانت تعاليم دينية ام علمانية . وكانت كل هذه العناصر (من احاسيس وافكار ومخططات واديان وفلسفات) مصابيح على الطريق ، كما كانت قوى دفع متعاقبة لمسيرة حقوق الانسان عبر العصور . وكان من نتيجة ذلك التأصيل ايضا القول بحقوق الانسان « الطبيعية » يستمدها هذا « الانسان » من الطبيعة ذاتها ـ لامن تشريع من صنع البشر ـ وتكون هذه الحقوق بالتالي لصيقة به كانسان ـ مجردا من اى وصف ـ ومن ثم تكون حقوقه وحرياته الاساسية اسبق من اى تنظيم سياسى، واقوى منه ، واعلى قدرا ، واشمل نطاقا ، وابقى عمرا .

ولئن كان هذا المقام لايتسع بداهة لبيان نصيب « حقوق الانسان » من عناية المفكرين او الاديان او الفلاسفة على مر الازمان ، فانه يتسع لابداء الاسف على ما يسود الفقه الغربي ـ بصفة

---

(١) ولذلك قال البعض (مثل ايمانويل كنت) اننا نشعر بالحق معنويا عندما لا يقر لنا به احد.فمن باب اولى ان نشعر بالحق عندما يعتدى عليه .

(٢) لذلك من مأثور القول ان « الحق يفترض الغالبية به » وان « مطالب الحاضر حقوق المستقبل » .

عامة ـ من جهل أو تجاهل لروائع الفكر الاسلامي في هذا المضمار ، وقد كان له سبق كبير على الكثير من أفكار الغرب في عصر النهضة وما تلاه حتى اليوم بصدد حقوق الانسان . هذا بالاضافة الى أنه لم يكن مجرد أفكار نظرية أو مناهج دينية أو فلسفية غير معمول بها ، بل كان شرعة مطبقة وأقوالاً مفصلة في تفسير تلك الشرعة ، ولم يكن هذا شأنها في العالم العربي وحده بل عرفتها بلاد عديدة في أوروبا وغيرها « قانوناً وضعياً » (بمعنى معمول به فعلاً) حقبة طويلة من الزمن .

(ثانيا) ـ مسيرة التنظيم الوضعي لحقوق الانسان أو ضمانات الحقوق (المفهوم القانوني للحقوق والحريات) :

كان حتماً للمسيرة « الفكرية » السابق ذكرها أن تتبلور مع الزمن حقائق عملية ، وذلك بأن تضغط بقوة مثاليتها وبوحي الضمير الانساني والقانون الطبيعي ومكانة المفكرين على السلطات العامة المنوط بها تنظيم المجتمع ووضع التشريعات اللازمة له . وكان حتماً كذلك الا تتقبل هذه السلطات ـ دائماً ـ ذلك الضغط برضى وسلام، ومن ثم كان ضحايا الحرية والفكر السياسي ، وضحايا حقوق الانسان ، وبرغم ذلك تابع الركب سيره في نطاق القانون الوضعي وآتى على مر الأيام أكله ، وبخاصة في النواحي التالية :

(أ) تطور نظم الحكم والسلطات العامة لما فيه مزيد من الرعاية والكفالة لحقوق الانسان :

فباسم القيم وبضغط المثل العليا المتعددة ـ ومنها المعاني السامية لرعاية حقوق الانسان ـ تحول الحكم أولاً من النظام الاستبدادي (حيث لا يخضع الحاكم للقانون بل يخضع له المحكومون دونه) الى نظام الحكم القانوني أي الحكومة الخاضعة للقانون ، حيث يلتزم بأحكام القانون « العامة » كل من الحاكم والسلطات والمحكومين (ولو كانت للحاكم وحده سلطة التشريع وتعديل القانون) . ويذهب مذهب له قوته الى أن هذا التحول الى الحكم القانوني مرده بالذات وعلى وجه الخصوص الى نظرية الحقوق الفردية ، بمقولة أن هذه الحقوق سابقة على الدولة فلا يمتد اليها سلطانها ، بل ـ على العكس ـ هي التي تقيد الدولة وتفرض عليها احترامها . (ولا تزال لهذا المذهب الفردي النزعة مكانته برغم تعارضه مع النظرة الاشتراكية الى تلك الحقوق كما سنرى) .

كذلك كان الشأن بالنسبة الى التطورات القانونية اللاحقة التي تعاقبت داخل نطاق الحكم القانوني والدولة الحرة ، فقد زادت الحقوق والحريات الأساسية قوة وضمانات تبعاً لما ازدهر ـ في ظل الحكومة القانونية ـ من الأفكار الديمقراطية الجديدة ، كفكرة الدستور ، ومبدأ الفصل بين السلطات ، والرقابة ـ بصورها البرلمانية والشعبية والقضائية ـ لأعمال السلطات العامة (ومنها بصفة خاصة رقابة القضاء لدستورية القوانين) .

على أن من أهم هذه التطورات أثراً في شأن الحريات العامة وحقوق الانسان ما يتعلق منها بالرقابة على أعمال السلطة التنفيذية ، وخاصة نظام القضاء الاداري الشامل لولاية الغاء القرارات الادارية المخالفة للقانون ، فضلاً عن رقابة التعويض . وترجع الأهمية الخاصة للرقابة على العمل التنفيذي بالنسبة لحقوق الانسان وحرياته الأساسية لأسباب عديدة أهمها ما يلي :

١) الأصل الغالب في عمل السلطة التنفيذية هو مباشرة تنفيذ القانون بقرارات « فردية » لا بقواعد «عامة» تتسامى عن الاعتبارات الفردية، في حين أن الأصل الغالب في عمل السلطة التشريعية هو وضع « القوانين » في صورة « قواعد عامة » تلزم الجميع دون تفريق بين شخص وآخر ، أو فئة وأخرى . فالقانون بصفته العامة هذه يتمتع بقدر من التجريد يضمن عدم

توجيهه للمحاباة او لمحاربة فرد او افراد بالذات. بل انه بحكم سريانه على الأغلبية والأقلية كلتيهما يكفل لنفسه السمو على الأهواء والاعتبارات الفردية. لكل ذلك كان المفترض في عمل السلطة التشريعية هو الحيدة والبعد عن الغرض، في حين تبعث طبيعة العمل التنفيذي على ازكاء مظنة الانحراف ومخالفة القانون.

٢) تزداد صفة التجريد والحيدة هذه وضوحاً كلما ارتفع التشريع (بمعنى القواعد العامة) الى مصاف الكليات، وتقل اذا نزل الى الجزئيات ولذلك كانت القواعد العامة التي تتضمنها « اللوائح » الصادرة من السلطة التنفيذية ــ برغم كونها قواعد مشرعة عامة وتسمى (التشريع الثانوي او الحكومي) اقل في صفة الحياد والتجريد من القانون الذي تضعه السلطة التشريعية لأنها تتناول جزئيات اذا ماقورنت بكليات القانون (٢).

٣) الاعمال الفردية التي قد يصدر بها « قانون » ــ استثناء من قاعدة عمومية القوانين ــ يبعد المظنة السابقة عنها كذلك كون السلطة التشريعية في البلاد الديمقراطية تضم عدداً كبيراً من الاعضاء (في مجلس او مجلسين)، فضلاً عن مشاركة الرئيس الأعلى في التشريع وخاصة في النظام البرلماني. فهذا كله يبعد مظنة الانحراف ومخالفة القانون عن السلطة التشريعية حتى بصدد اعمالها الفردية.

٤) رجال السلطة التنفيذية ــ بحكم عملهم ــ اكثر اتصالاً واحتكاكاً بالجمهور من رجال السلطتين التشريعية والقضائية. ومن ثم كانوا اقرب من هؤلاء تأثراً بالاعتبارات الشخصية المتخلفة عن ذلك الاتصال او الاحتكاك.

٥) لدى رجال السلطة التنفيذية من الاختصاصات التقديرية ومن المهام المتعلقة بسلامة الدولة، والسيادة، وبحالات الضرورة، والتنفيذ المباشر، وصيانة الأمن العام والصحة العامة، والدفاع، والبوليس وغيرها، ما يجعل المحاربة والمحاباة هنا اشد ما تكونان اثراً وخطراً على الحريات، واولى بالرقابة والاحتياط.

٦) ليس لرجال السلطة التنفيذية من جهة، ما لرجال السلطة التشريعية من سند شعبي كاعضاء متمتعين بثقة ناخبيهم، وليس لهم من جهة ثانية، ما لرجال السلطة القضائية من ضمانات في مقدمتها عدم القابلية للعزل، ولذلك كانت اعمال الاولى احوج الى الرقابة القضائية من اعمال السلطتين الاخريين حفظاً لحقوق الافراد وحرياتهم.

ولهذا يضاف الى ضمانات حقوق الانسان كل ما تقرر عبر الزمن من ضمانات للسلطة القضائية تكفل استقلالها وتجردها وانضباط اعمالها واحترام حق الدفاع وسائر حقوق الانسان امامها.

اما مظنة مساس السلطة القضائية بحقوق الانسان وحرياته فجد مستبعدة، لأنها هي السلطة المنوط بها الذود عن تلك الحقوق والحريات، ثم هي سلطة محايدة بين اطراف النزاع الذي يعرض عليها وهي الحاملة لواء العدل وامانة القضاء. ولكن استبعاد المظنة لا يعني استحالة المحظور، فاحتمال وقوف هذه السلطة في وجه الحرية وارد في اضيق الحدود، كما

(٢) ولا يخفى كذلك ان الادارة هي التي تضع اللائحة وهي التي تنفذها وبذلك تجمع في هذا النطاق بين بعض وظيفة التشريع ووظيفة التنفيذ، وقد تبدو متشكية بالجمع بين الوظيفتين بشدة كما هو معروف.

حدث في امريكا مثلاً عندما وقفت المحاكم حيناموقف المعارضة لتقدم الحريات النقابية ، كما قد يحدث أن تتغاضى المحكمة عن بعض الضمانات المقررة للمتهمين في المحاكمات الجنائية (بمعنى الجزائية) .. والضمان المرجو في مثل هذه الحالات النادرة انما يأتي ذاتياً أولاً ، عن طريق نظم الطعن في الأحكام ومخاصمة القضاة ، ويأتي كذلك عن طريق ما تكفله الدساتير من تبادل الرقابة بين السلطات (أو بينها وبين الشعب حيث ينتخب القضاة) أو بطريق نظام المحلفين ، أو بتدخل السلطة التشريعية أو السلطة التنفيذية في اطار الضوابط الدستورية والتقليدية المقررة في شأن السلطة القضائية ، سواء من حيث تنظيم المشرع للقضاء أو الاشراف الاداري على سير العمل القضائي دون التدخل في ضمير القاضي أومهمة القضاء .

كل هذه التطورات في نظام الحكم والتشريع لم في شأن السلطة التنفيذية والسلطة القضائية) قد احدثت آثارها البالغة في توكيد حقوق الانسان وتوطيد احترامها وكفالتها . وهذه كلها مستحدثات القرون الأخيرة في أوروبا والغرب عامة تقابلها مراقة — لها طابعها واصالتها الخاصة — في معظم هذه الاصول في النظام الاسلامي ، وحسبنا في بيان ذلك ايراد مقارنة موجزة فيما يلي :

ظل خضوع الدولة للقانون (بجميع سلطاتها ، التشريعية والتنفيذية والقضائية) مجهولاً في الغرب أو متعثراً الى عهد غير بعيد ، حتى ان البعض يربط هذا الخضوع بعهد الثورة الفرنسية في خواتيم القرن الثامن عشر . هذا في حين أقام الاسلام فكرة الدولة القانونية منذ اربعة عشر قرناً وجعل الخضوع للقانون فرضاً على من فيها كافة ، حاكماً ومحكوماً . والقانون الملزم هذا اسلامي يستمد اصول احكامه من الكتاب والسنة ، حتى الرسول عليه الصلاة والسلام ، انما حكم بأمر الله تعالى ، ومن آيات ذلك قوله تعالى في سورة النساء : « انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله » (الآية ١٠٥) وفي سورة المائدة : « فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق » (الآية ٤٨) ، « وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك .. » (الآية ٤٩) . كذلك جاء الخطاب عاماً وشاملاً في مثل قوله تعالى في سورة المائدة : « ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون » (الآية ٤٤) ، ثم « ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون » (الآية ٤٥) ، ثم « ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون » (الآية ٤٧) .

وفي ظل هذا الخضوع للقانون فرض الاسلام على الدولة نظام الحكم الديمقراطي (بلفظ الشورى) فقال تعالى : « وامرهم شورى بينهم » (سورة الشورى ، الآية ٣٨) وقال : « وشاورهم في الأمر » (سورة آل عمران ، الآية ١٥٩) ، كما جعل اساس الولاية أو الخلافة المبايعة (اي الانتخاب) .

وضمن هذا النظام القانوني الشورى (الديمقراطي) كفل الاسلام حقوق الانسان وحث على الدفاع عنها ومقاومة التغول عليها ، مع تقرير مسئولية الامام او الخليفة (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالامام راع وهو مسئول عن رعيته ... الخ) ونفى طاعته في معصية ، واقرار حق المحكومين في تقويم اعوجاجه ولو بحد السيف (حق المقاومة) . كل ذلك مع الفصل بين السلطات واستقلال القضاء وما يعدو الحسبة من الضمانات في كل مجال ... وكان من وراء كل ذلك وازع ديني جعل التزام كل هذه الحدود طاعة ، والحفاظ عليها قربة ، والذود عنها جهاداً ، والموت في سبيلها استشهاداً . ومن الاحاديث النبوية في هذا الصدد : « ان افضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر » .

هذه هي الدولة القانونية كما ارادها الاسلام منذ البداية وكما كانت في صدر الاسلام فعلاً ،

وخاصة في عهد الخلفاء الراشدين ، وان كان قد خلف من بعد ذلك خلف جانبوا تلك الحدود وشوهوا وجه الحكم الاسلامي الصحيح (٤) .

(ب) نصوص دستورية وتشريعية (داخلية) تسجل حقوق الانسان وتعمل على كفالة احترامها :

وهذه هي الصورة القومية او الداخلية لتنظيم ضمانات الحقوق ، وتتلخص في تسجيل الحقوق في الدستور اساساً ، تكمله وتفصله في هذا الشأن احكام القوانين العادية . ومثل هذه النصوص يشد بعضها أزر بعض لان الحريات تتفاعل وتتكامل فيما بينها ، ففي حرية الصحافة مثلاً ، وحرية الاجتماع وتكوين الجمعيات على اختلاف انواعها ما يوطد كفالة حرية الافراد الشخصية ، وحرية العمل ، وحرمة المسكن ، وغيرها من الحريات ، ويذود عن حياضها ، والعكس بالعكس . كذلك تحمي حرمة المسكن مثلاً حرية العبادة والعمل ، كما تحمي حرية المواصلات جانباً من حرية الرأي ، وتكفل هذه الاخيرة فيما تكفل حرية العقيدة ، ويعتبر حق الشكوى وتقديم العرائض وسيلة لحماية مختلف الحريات الاخرى .. ومن وراء هذه الحريات جميعاً تقف الحرية السياسية متمثلة اولاً في التشريع يمارسه ممثلو الامة ، ثم في الرقابة التي لهؤلاء الممثلين على أعمال السلطة التنفيذية وتشمل فيما تشمل حق السؤال والاستجواب والمناقشة ، كما تشمل في النظم البرلمانية حق حجب الثقة عن الوزارة او الوزراء وحق سحبها منهم . كل ذلك كفيل بان تتلمس السلطة التنفيذية جانب الاحترام اللازم لحقوق الانسان .

ونرد بصدد هذا الاسلوب (الدستوري والتشريعي الداخلي) لضمانات الحقوق بعض ملاحظات هي :

(١) هنالك اتجاه واضح في الدساتير الحديثة نحو التوسع في هذا الاسلوب من اساليب ضمانات الحقوق والحريات ، ويهدف هذا التوسع الى ان يوفر لها ما تمتاز به النصوص الدستورية من الاستقرار والثبات اللذين لا تتمتع بهما القوانين العادية ، ومن لم لا تكون هذه النصوص طيعة في يد الاغلبيات البرلمانية المتقلبة في ذاتها او في اتجاهاتها .

(٢) كذلك يلاحظ الاتجاه الحديث نحو العناية المتزايدة بالنوع الجديد من الحقوق المعروف باسم « الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية » ، وذلك تحت ضغط الافكار الاشتراكية الحديثة التي تعنى بهذه الحقوق اكثر من عنايتها بالحقوق التقليدية المسماة « الحقوق المدنية والسياسية » . وقد أدى هذا الاتجاه الى اصطباغ الدساتير الحديثة بهذا الطابع المزدوج الذي يجعل الدستور في الواقع دستورين : احدهما سياسي والآخر اجتماعي (٥) .

(٣) نلاحظ أيضاً ازدياد تقارب الاحكام الخاصة بحقوق الانسان في الدساتير الحديثة

---

(٤) نوجز الحديث عن الجانب الاسلامي في مسيرة حقوق الانسان نظراً لوجود بحث خاص بذلك في هذا العدد لزميلنا الاستاذ زكريا البري (استاذ الشريعة الاسلامية) عنوانه « الاسلام وحقوق الانسان » .

(٥) ولنأخذ مثالاً لذلك دستور الكويت الصادر في ١١/١١/ ١٩٦٢ ، فقد توسع في هذه الحقوق وتلك بحيث ضمنها بابين هما : الباب الثاني بعنوان « المقومات الاساسية للمجتمع الكويتي » ويتضمن عشرين مادة (من ٧ الى ٢٦) والباب الثالث المعنون « الحقوق والواجبات العامة » ـ وهو الباب التقليدي ـ ويتكون من ٢٣ مادة (من ٢٧ الى ٤٩) .

فى العالم ، وذلك بفضل عملها على ترسم خطى « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » الذى ارتضته الدول الاعضاء فى الامم المتحدة كمثالية تتقيدبها ادبيا ، وانموذجا يحتذى فى تشريعاتها الداخلية . وقد حرصت بعض الدساتير على الاشارة صراحة الى الاعلان العالمي المذكور او الاحالة اليه ، وذلك فى مقدمة الدستور او فى صلب مواده . وما من شك فى ان هذا الاتجاه فى الدساتير الحديثة يمهد السبيل لنوع من التوحيد المستحب والوعي العالمي المشترك فى شأن حقوق الانسان . وقد بدت هذه الظاهرة اكثر وضوحا فى دساتير الدول الحديثة الاستقلال ، وفى ذلك خير كبير ، لانه لم يترك الحقوق والحريات تتعثر او تصطدم بقيود او معوقات ، وانما انتقل بالبلاد فورا الى اعلى مستوى اقره العالم بهذا الخصوص حتى اليوم .

وما من شك فى ان هذا الاتجاه كان موضع الامل عندما تم اقرار الاعلان العالمي المذكور ، وقد عبرت عن ذلك الجمعية العامة للامم المتحدة عندما نادت بالاعلان واصفة اياه بانه « المستوى المشترك الذى ينبغي ان تستهدفه كافة الشعوب والامم ، حتى يسعى كل فرد وهيئة فى المجتمع – واضعين على الدوام هذا الاعلان نصب اعينهم – الى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطردة قومية وعالمية ، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها عالميا وبصورة فعالة بين الدول الاعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها » .

ومن اجل ذلك كله قررت المنظمة الدولية اعتبار يوم اقرار الاعلان العالمي (العاشر من ديسمبر/كانون الاول) عيدا يحتفل به العالم فى كل عام ، باسم « يوم حقوق الانسان » .

(٤) جرت بعض الدول على ان تخصص لتسجيل الحقوق والحريات الاساسية وثيقة خاصة منفصلة عن الدستور ، او ان تضع ذلك فى مقدمة الدستور او ديباجته . ولهذا النحو وذاك تطبيقات عديدة نذكر منها ما يلي :

– العهد الاعظم او الكبير بانجلترا (Magna Carta) المتضمن للحريات التي منحها الملك جون للانجليز سنة ١٢١٥ تحت التهديد بحرب اهلية ، والذى تكرر اصداره بشيء من التعديل سنة ١٢١٦ ثم سنة ١٢١٧ ثم سنة ١٢٢٥ (فى عهد الملك هنرى الثالث) .

– وفى انجلترا كذلك وللانجليز خاصة صدرت سنة ١٦٨٩ ، وثيقة الحقوق (Bill of Rights) وذلك على اثر ثورة سنة ١٦٨٨ البيضاء .

– وبامريكا صدر فى فيلادلفيا بتاريخ ١٧٧٦/٧/٤ اعلان استقلال الولايات المتحدة (الثلاث عشرة حينذاك) الذى سجل باسم شعبها « الطيب » الاستقلال والحرية ثم ادخلت عليه التعديلات العشرة الاولى المسجلة لبعض الحقوق والحريات – وتسمى كذلك « اعلان الحقوق » او « وثيقة الحقوق » – وقد صدق عليها الكونجرس سنة ١٧٩١ . وهناك اعلانات حقوق للولايات كاعلان فرجينيا فى ١٢ يونيه سنة ١٧٧٦ ، وكان هو اولها .

– وفى فرنسا اصدرت الجمعية التاسيسية (بعد قيام الثورة) « اعلان حقوق الانسان والمواطن » بتاريخ ١٧٨٩/٨/٢٦ وفى ذكر لفظ « الانسان » نزعة نحو الشمول فى حين ان لفظ « المواطن » يتجاوب مع التخصيص التقليدى الذى كان لايزال يضفي على اعلانات الحقوق طابعا « وطنيا » لا « عالميا » . وصدرت كذلك اعلانات للحقوق فى السنة الثالثة للثورة (سنة ١٧٩٣) وسنة ١٨٤٨ . كما نذكر اعلان الحقوق السوفيتي سنة ١٩١٨ .

ومن ديباجات الدساتير نذكر على سبيل المثال ديباجة الدستور الفرنسي الصادر في اكتوبر سنة ١٩٤٦ ودستورها الحالي الصادر سنة ١٩٥٨ (٦) .

ولقد أثار النص على الحقوق والحريات في « اعلانات للحقوق » او في ديباجة للدستور خلافا حول قيمتها القانونية (في فرنسا خاصة) فذهب قول الاغلبية الى ان لها قيمة قانونية ملزمة كالدستور بل واسمى من الدستور ، في حين ذهب راى آخر الى انها مجرد اعلان لافكار ومذاهب فلسفية ومثالية ومن ثم تكون قيمتها ادبية فقط او اخلاقية . كما توسط البعض ـ وهو الأفضل ـ فقالوا ان القيمة القانونية التي توجب التزام السلطات والمحاكم بالتطبيق انما تقتصر على النصوص المحددة التي تأخذ صورة النص الدستوري وتحديده ، دون النصوص العامة التي لا تصلح بسبب هذه العمومية للتطبيق المباشر دون ان تضبطها او تحددها نصوص تشريعية لاحقة . ولكل من هذه الآراء حججه وأسانيده مما يجعل من الخير ما بدا في الدساتير الحديثة من ايثار للنص على ضمانات الحقوق في صلب الدساتير لا في مقدماتها او في اعلانات منفصلة عنها .

(ج) مرحلة الجهود الدولية والمفهوم العالمي في شأن حقوق الانسان :

لئن ساعدت عمومية بعض نصوص الاعلان الفرنسي وصفتها التجريدية ولغته على اكتسابه مكانة دولية تردد معها صداه في مختلف انحاء المعمورة الا ان العالم كان في حاجة الى مجهود دولي مشترك فيما يتعلق بحقوق الانسان . حقا ان الحرب العالمية الاولى قد جعلت الدساتير الحديثة تتوسع في تقرير حقوق الافراد وحرياتهم ، وان محاولات غير رسمية عديدة ظهرت في الميدان الدولي في شأن هذه الحقوق والحريات فيما بين الحربين العالميتين ، ولكن الجهود المشتركة بين الدول لم تأخذ طريقها الا اثناء الحرب الاخيرة وفي اعقابها (٧) اذ عندما قامت الحرب المذكورة واكتوت الدول العظمى بنارها واحتجن الى مساهمة الدول الصغيرة في دفع الغوائل عنهن ، اخذ القادة فيهن يذكرون ربهم ، ويذكرون ان في الدنيا ناسا مثل ناسهم يحسون احساسهم ويتساءلون الرعاية استئهالهم (٨) . كذلك وضحت تلك الحقيقة القائلة بان لاسلام حقا بغير الحرية ، فتغنى الناس بالحقوق والحريات العامة ، لا لذاتها فقط بل ومن أجل السلام العالمي كذلك .

---

(٦) وفي عهد الثورة الفرنسية اتخذ دستور سنة ١٧٩١ كمقدمة له اعلان الحقوق الصادر سنة ١٧٨٩ ، كما جاء ذكر هذا الاعلان في ديباجة كل من دستور سنة ١٩٤٦ ودستور سنة ١٩٥٨ واضاف هذا الأخير الاشارة كذلك الى مقدمة دستور سنة ١٩٤٦ . وقد ابرز البعض النزعة العالمية (المبكرة نسبيا) في اعلان سنة ١٧٨٩ ، ومن ذلك قول بعض الكتاب الفرنسيين ان اجدادهم لو اعلنوا « حقوق الفرنسي » بعد ان هدموا الباستيل وكسبوا حرياتهم لما استطاع منصف ان يلومهم في شيء ، ولكنهم ساعة خلاصهم فكروا في « الباستيل » كافة ، وراوا من خلال حقوق الفرنسي « حقوق الانسان » ، ومن ثم اصبح اسم فرنسا ملء اسماع المضطهدين في العالم .

هذا ويلاحظ ان التشابه بين نصوص اعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ واعلانات الحقوق الامريكية قد جعل الفقيه Jellinek يضع قائمة مقارنة بين هذه النصوص وتلك كشفت عن تماثل مدهش بين التعاريف وتقابل في الافكار والصياغة بل والعبارات وقد تلاقت جميعها عند المفهوم الفردي للحرية وحقوق الانسان .

(٧) من الغريب ان عهد « عصبة الامم » قد خلا من اي تنظيم لحقوق الانسان ، وانما اشار الى حقوق فئات معينة (كالاقليات) ولكن لم تحقق العصبة النتائج المرجوة حتى في هذا النطاق الضيق . كما يلاحظ اثر مبدأ سيادة الدولة على توكيد الفصل التام بين القانون الدولي والقانون الداخلي حتى اوائل القرن العشرين وان القانون الدولي لا يعنى الا بالدول دون الافراد ومن ثم لم يكن له ان يتدخل في علاقة الدولة برعاياها وانتهاكها لحقوقهم وحرياتهم .

(٨) من حديث للمرحوم الدكتور محمود عزمي بمناسبة العيد السنوي الأول للاعلان (سنة ١٩٤٩) .

واهم ما اتخذ من خطوات دولية فى هذا الشأن ما يلي :

١ — فى ٦ يناير سنة ١٩٤١ أعلن الرئيس روزفلت برنامجه عن الحريات الاربع « فى كل بلد فى العالم » وهى : حرية الفكر والقول ، والحرية الدينية ، والحرية من العوز ، والحرية من الخوف .

٢ — اعلان الحريات فى ميثاق الاطلنطى بتاريخ ١٤ اغسطس سنة ١٩٤١ الذى اشاد بالتحرر « من الخوف ومن الحاجة » .

٣ — اعلنت « الامم المتحدة » (٩) فى اول يناير سنة ١٩٤٢ أن النصر الكامل لازم للدفاع عن « الحياة ، والحرية والاستقلال ، والحرية الدينية بمثل لزومه لصيانة الحقوق الانسانية والعدالة . . » . وكان ذلك فى اجتماع لممثلي ٢٦ أمة تعاهدت على الاستمرار فى محاربة دول المحور .

٤ — وفى ديباجة ميثاق الامم المتحدة الذى وضعه ممثلو ٥٠ دولة) بمدينة (سان فرانسيسكو) والموقع يوم ٢٦ يونيه سنة ١٩٤٥(١٠) جاء النص التالي :

« نحن شعوب الامم المتحدة :

« وقد آلينا على انفسنا . . . ان نؤكد من جديد ايماننا بالحقوق الاساسية للانسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والامم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية . . »

اما مواد الميثاق التى رددت ذكر حقوق الانسان وفتحت باب التطور الجديد فاهمها مايلي :

المادة الاولى :

وتقرر ان تعمل منظمة الامم المتحدة على احترام حقوق الانسان والحريات الاساسية للناس جميعاً بلا تمييز بسبب الجنس او اللغة او الدين وبلا تفريق بين الرجال والنساء .

المادة ١٣ :

وقد جاء فيها : « . . . تنشىء الجمعية العمومية دراسات وتشير بتوصيات بقصد الاعانة على تحقيق حقوق الانسان والحريات الأساسية للناس بلا تمييز بينهم فى الجنس او الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء . . . » .

المادة ٥٥ :

« رغبة فى تهيئة شروط الاستقرار والرفاهية الضرورية لقيام علاقات سلمية ودية بين الامم ، علاقات تقوم على احترام المبدأ الذى يقضي للشعوب بحقوق متساوية ويجعل لها تقرير مصيرها ، تعمل الامم المتحدة على ان ينتشر فى العالم احترام حقوق الانسان والحريات

---

(٩) اصطلاح « الامم المتحدة » ابتكره الرئيس روزفلت واستعمله لاول مرة فى الاعلان المذكور .

(١٠) كان اساس بحث مؤتمر سان فرانسيسكو المذكور مقترحات سبق وضعها فى « دمبارتون اوكس » فيما بين اغسطس واكتوبر سنة ١٩٤٤ ممثلو الصين والاتحاد السوفيتي وبريطانيا والولايات المتحدة .

الاساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس اواللغة او الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء ، ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلا » .

وقد ابعت المادة ٥٦ بالنص على أن تعمل الدول الاعضاء على تحقيق ما جاء بالمادة ٥٥ ـ فرادى ومجتمعة ـ بالتعاون مع المنظمة الدولية .

المادة ٦٢ :

« للمجلس الاقتصادى والاجتماعى أن يقدم توصيات فيما يختص بنشر حقوق الانسان والحريات الأساسية ومراعاتها » .

والمادة ٦٨ :

« ينشىء المجلس الاقتصادى والاجتماعي لجانا للشئون الاقتصادية ولتعزيز حقوق الانسان ... » .

٥ ـ على أساس هذه النصوص شكل المجلس الاقتصادى والاجتماعي المذكور لجنة سماها « لجنة حقوق الانسان » وجعل لها اغراضا ثلاثة هي :

اولاً ـ اعداد مشروع وثيقة دولية باعلان حقوق الانسان وحرياته الاساسية .

ثانياً ـ اعداد مشروع اتفاق دولى بتطبيق هذه الحقوق والحريات .

ثالثاً ـ اعداد مشروع بوسائل التنفيذ والاجراءات التي يجب اتخاذها عند انتهاك هذه الحقوق .

٦ ـ واصلت « لجنة حقوق الانسان » عملها قرابة عامين في ليك سكسس وفي جنيف، ثم تقدمت بالمشروع الأول الخاص بمشروع « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » متضمنا كسبا جديدا فيما يتعلق بالحقوق الاجتماعية والحقوق الاقتصادية بصفة خاصة وبما يقابل هذه الحقوق من التزامات ايجابية على الدولة .

وقد اقرت هذا المشروع الجمعية العامة للامم المتحدة فى دورتها الثالثة المعقودة بباريس سنة ١٩٤٨ وكان ذلك فى اليوم العاشر من ديسمبر من العام المذكور .

٧ ـ توالت الجهود فى المجال الدولي بعد ذلك لتحقيق ما طالبت به الجمعية العامة للامم المتحدة في الدورة الثالثة المذكورة من ان يردف هذا « الاعلان » بميثاق ينص على الالتزامات القانونية التي تتعهد بها الدول فى شان تطبيق حقوق الانسان ورعايتها ، وذلك لكى يكون هذا الميثاق هو التنفيذ العملي للحقوق والحريات التي تضمنها « الاعلان » على صورة مبادىء واهداف تلتزم الدول التزاما ادبيا ـ وليس التزاما قانونياً ـ بالمحافظة عليها والسعي الى بلوغها. وقد توالت الجهود من بعد ذلك حتى امكن ان تقر الجمعية العامة فى (١٩٦٦/١٢/١٦) ثلاث وثائق لم تدخل بعد دور التنفيذ لعدم استيفاء العدد اللازم لذلك من تصديقات الدول (اى ٣٥ تصديقا) وتشمل هذه الوثائق :

ا ـ اتفاقية خاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (من ٣١ مادة) .

ب ـ اتفاقية خاصة بالحقوق المدنية والسياسية (من ٥٣ مادة) .

جـ ـ بروتوكول اختيارى ملحق بالاتفاقية الثانية (١٤ مادة) .

٨ ـ هنالك جهود عديدة أخرى بذلتها المنظمة الدولية تتصل بنواح خاصة متعددة من « حقوق الانسان » نذكر منها كل ما يتعلق بمحاربة التفرقة العنصرية ، والقضاء على التمييز ضد المرأة ، والاسترقاق وتجارة الرقيق . ومنع جريمة ابادة الجنس البشري والعقاب عليها، والغاء السخرة او العمل بالاكراه ، ومحاربة التعذيب والمعاملة الوحشية او العقاب الوحشي او غير الانساني او المذل ، والاعتقال او التوقيف او النفي على نحو تعسفي ، واقرار الاعلان الخاص بحق اللجوء الاقليمي ، واتفاقات في شان تقليص حالات انعدام الجنسية ، ومركز اللاجئين وعديمي الجنسية ، والزواج ، والاسرة ، وحريات عديدة منها حرية الاعلام وبعض حريات العمل ، وحقوق الطفولة والشباب ، وحق تقرير المصير ، والتحرر من الجوع ، والحق في الصحة ، وحقوق اللاجئين وغير ذلك . وفي هذه المجالات توجد اجهزة للمنظمة ووكالات متخصصة ولجان على مستويات مختلفة واتفاقات واعلانات ومؤتمرات وقرارات وتوصيات . . . تجمع بين المفهوم السياسي والفردي التقليدي للحرية ونزعة اجتماعية واقتصادية بارزة تحت ضغط الفكر الاشتراكي والكتلة الشرقية : ويتضح ذلك من بعض النواحي المختارة للعمل الدولي بصدد حقوق الانسان نذكرها فيما يلي :

ـ الاتفاق الخاص بوضع اللاجئين (سنة ١٩٥١) .

ـ الاتفاق الخاص بالحق الدولي في التصحيح (١٩٥٢) .

ـ الاتفاق الخاص بحقوق المرأة السياسية (١٩٥٢) .

ـ البروتوكول المعدل لاتفاق الاسترقاق الصادر سنة ١٩٢٦ (١٩٥٣ وتكملته سنة ١٩٥٦)

ـ الاتفاق الخاص بمركز الاشخاص عديمي الجنسية (١٩٥٤) .

ـ الاتفاق الخاص بجنسية المرأة المتزوجة (سنة ١٩٥٧) .

ـ الاتفاق بشان تقليص حالات انعدام الجنسية (سنة ١٩٦١ وغير ساري المفعول للآن) .

ـ الاتفاق الخاص بالرضا في الزواج والحد الادنى لسن الزواج وتسجيله (سنة ١٩٦٢) .

ـ الاتفاق بخصوص ازالة كافة اشكال التمييز العنصري (سنة ١٩٦٥ ولم يسر مفعوله بعد) .

ـ الاتفاقية الدولية بشان الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتلك الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول الاختياري الملحق بهذه الاخيرة (سنة ١٩٦٦ وهذه الوثائق الثلاث غير سارية المفعول للآن) .

ـ البروتوكول الخاص بمركز اللاجئين (سنة ١٩٦٦) .

٩ ـ هنالك جهود ضخمة كذلك تبذلها المنظمة الدولية باجهزتها المختلفة لاشاعة الوعي بحقوق الانسان والاحترام اللازم لها ، وتشمل اعمالاً اعلامية ودراسات ووثائق وتحقيقات وندوات ومؤتمرات وما الى ذلك . نخص منها بالذكر على سبيل المثال قرار الجمعية العامة باعتبار سنة ١٩٦٨ سنة دولية لحقوق الانسان ، واعلان يوم ٢١ مارس سنة ١٩٧٠ يوما عالميا للقضاء على التفرقة العنصرية ، كما نذكر على سبيل المثال ايضا المؤتمر الدولي لحقوق الانسان ، الذي دعت الجمعية العامة الى عقده كواحد من اوجه النشاط الرئيسية للعام الدولي لحقوق الانسان سنة ١٩٦٨ ، وقد انعقد هذا المؤتمر في طهران في الفترة بين ٢٢ ابريل (نيسان) و ١٣ مايو (ايار) من العام المذكور .

١٠ ـ يجب في ختام هذه البنود بصدد الجهود الدولية الاشادة بنشاط الامانة العامة

للمنظمة وفروعها وممثليها في مجال حقوق الانسان . فلها ولهم في كل مناسبة اعمال تذكر بالشكر والتقدير . وحسبنا من زاوية النشر والاعلام فيما يتعلق بتلك الحقوق ان نذكر من بين المنشورات الصادرة عن أجهزة الاعلام بالأمانة العامة المنشورات التالية التى وزعت على نطاق واسع في العالم :

ـ الاعلام العالمي لحقوق الانسان ـ الاتفاقات الدولية الخاصة بحقوق الانسان (ويقع في ٤٨ صفحة متضمنا اتفاقيتي نوعى الحقوق القرين سنة ١٩٦٦ والبروتوكول الملحق باحداهما كما سبق البيان) . ـ حماية الأقليات ـ تقرير عن الاسترقات ـ دراسة التمييز فى التعليم ، ـ دراسة التمييز فى الحقوق السياسية ـ دراسة التمييز فى موضوع الحقوق والممارسات الدينية ـ دراسة التمييز بالنسبة لحق كل فرد في مغادرة اى قطر بما في ذلك بلاده والعودة الى بلاده ـ دراسة حول حق كل فرد فى أن يكون حراً من الاعتقال والتوقيف والنفى التعسفي ـ التثقيف المدني والسياسى للمراة ـ اتفاق بشأن جنسية المراة المتزوجة (تاريخ وتعليق) اعلان القضاء على التمييز ضد المراة (اقرته الجمعية العامة في ٦٧/١١/٧) ـ مكافآت متساوية عن الاعمال المتساوية ـ المركز القانونى للمراة المتزوجة ـ جنسية المراة المتزوجة ـ الموارد المتوافرة للدول الاعضاء من اجل تقدم المراة . ـ مساعدة الامم المتحدة من اجل تقدم المراة . ـ الكتاب السنوى لحقوق الانسان ـ الامم المتحدة وحقوق الانسان ـ اعلان حقوق الطفل (١٩٥٩/١٢/٢٠) .

ـ كذلك عدة منشورات وكتيبات فى محاربة التمييز العنصرى (١١) .

يتضح من هذه النماذج الاعلامية المختارة انها ايضا مزيج من النزعتين . السياسة والاجتماعية فى فهم حقوق الانسان مع غلبة النزعة الاولى للآن .

(د) ـ الجهود الاقليمية في شأن حقوق الانسان:

تستجيب هذه الجهود فى الحقيقة استجابة تامة مع ميثاق الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان ، بل لعلها عوامل مساعدة على التغلب على العقبات التي لا تزال تعترض الخطوات التكميلية للاعلان والميثاق مما سبقت الاشارة اليه ، فان تعذر لاسباب او لأخرى الاتفاق العالمي على تلك الخطوات المرتقبة فان اتفقت مجموعة اقليمية من الدول على كلمة سواء فى شأنها تسجل ما ترتضيه وتؤثره ، فان التلاقى مستقبلا بين المجموعات الاقليمية على كلمة سواء اخرى عالمية

---

(١١) نذكر من بينها نشرات عن :

ـ لجنة حقوق الانسان تدين بشدة سياسة التفرقة العنصرية واجراءات القمع المتبعة فى جنوب افريقيا .

ـ الاتفاقات الدولية لازالة كافة اشكال التمييز العنصرى والتفرقة العنصرية ومعاملة المسجناء فى جنوب افريقيا (افادات وشهادات) .

ـ تكوين سياسة الفصل بين الاعراق (Apartheid) وتتضمن اسئلة واجوبة عن الامم المتحدة والتمييز العنصرى فى جنوب افريقيا .

ـ اليوم العالمي للقضاء على التفرقة العنصرية (١٩٧٠/٣/٢١) .

ـ الفصل العنصرى فى جنوب افريقيا (اسئلة واجوبة) ـ الاضطهاد والتمييز العنصرى فى افريقيا الجنوبية ـ مبدأ يتطلب (١ ـ الامم المتحدة وروديسيا الجنوبية) والمقصود بها « مبدا المساواة فى الحقوق وتقرير المصير للشعوب » (ويقع هذا المنشور او الكتيب فى ثمانين صفحة) ـ اجراءات مناهضة التفرقة العنصرية ( )٤ صفحة) .

يصبح أقرب منالاً. وكل هذه الخطوات الاقليمية وان كانت متفرقة الا أنها فوق ذلك تشيع مزيداً من التوعية في شأن حقوق الانسان وتضاعف اسباب احترامها والتقيد بها .

لكل ذلك كان طبيعياً ما أبداه « لجنة حقوق الانسان » المتفرعة من « المجلس الاقتصادي والاجتماعي » للمنظمة الدولية من اهتمام بدراسة هذا الموضوع ، شاركتها اياه كذلك الامانة العامة للمنظمة والعديد من اجهزتها . وكان من بين هذه الجهود حلقة الدراسات الخاصة بهذا الموضوع والتي عقدت بالقاهرة فيما بين الثاني والخامس عشر من سبتمبر سنة ١٩٦٩ ، وقد زكت فكرة انشاء « لجنة افريقية لحقوق الانسان ». هذا وتبذل الجهود منذ سنوات لايجاد تنظيم في نطاق جامعة الدول العربية لتوكيد حقوق الانسان في هذا النطاق الاقليمي وكفالة احترامها ، وذلك بموجب اتفاقات ملزمة للدول الاعضاء تسد اقليميا ما زال متخلفا من فراغ عالمي ناجم من افتقاد هذا الالزام القانوني في شأن الاعلان العالمي للحقوق ، الذي ليس الا « اعلانا » له مالا يخفى من قيمة ادبية عالية ولكن تنقصه ـ كاعلان ـ قوة الالزام القانوني حتى تلتزم الدول بمعاهدة ملزمة بهذا الخصوص . فمن الحكمة الى حين تحقق ذلك ، ان مالا يدرك كله لايترك كله .

وخير مثال ناجح يضرب على هذا التعاون الاقليمي في مجال حقوق الانسان « الاتفاقية الاوروبية لحقوق الانسان » ، والتي تفضل من نواح كثيرة ذلك التنظيم الاقليمي الامريكي المسمى لجنة الدول الأمريكية (La commission Inter americaine)

وقد كان ابرام الاتفاقية الاوروبية المذكورة مظهرا ودليلاً على اهتمام الدول الغربية التي وقعتها بكفالة الحقوق والحريات التقليدية ـ بصفة خاصة ـ في ربوعها وبمفهوم يغاير جوهريا مفهوم مجموعة دول الكتلة الشرقية كما سنرى ، وهو مفهوم تحرص الدول الغربية على التزامه لانه اساس نظامها السياسي والاقتصادي .

وقد بدات فكرة هذه الاتفاقية في شهر مايو سنة ١٩٤٨ اثناء انعقاد مؤتمر اوروبا في مدينة لاهاي (بدعوة من اللجنة الدولية لتنسيق الحركات الاوروبية) وعلى هذا الاساس نبتت فكرة « المجلس الاوروبي » أو « لجنة اوروبا » على ان يكون خاصا بالدول الاوروبية التي تعيش في ظل النظام الديمقراطي لوقاية مثلها العليا ومبادئها الاساسية المشتركة التي يقوم عليها هذا النظام ، ولذلك قرر المؤتمر المذكور « السماح بالانضمام لمجلس اوروبا للدول التي تعيش في ظل نظام ديمقراطي وتلتزم باحترام الميثاق الذي يزمع المجلس وضعه لحماية حقوق الانسان » كما قرر « عدم انطباق صفة الديمقراطية على النظم التي لا تكفل قانونا أو في الواقع حريات الراي والاجتماع والتعبير وكذلك حرية المعارضة السياسية » . وقد وضع « مجلس اوروبا » قانونه النظامي ووقع من ١٥ دولة واقليما يوم ٥ مايو سنة ١٩٤٩ هي : بلجيكا والدنمرك وفرنسا وايرلندة وايطاليا ولكسمبورج وهولندة والنرويج والسويد والمملكة المتحدة واليونان وتركيا وجمهورية المانيا الاتحادية (الغربية) والسار وايسلنده (١٢) .

---

(١٢) وقع اعضاء مجلس اوربا في نوفمبر سنة ١٩٥٠ اتفاقية سميت « اتفاقية حماية حقوق الانسان والحريات الاساسية » (وقد دخلت دور التنفيذ في ٣ سبتمبر سنة ١٩٥٣ على اثر تصديق عشر دول عليها) وفي ٢٠ مارس سنة ١٩٥٢ وقع بروتوكول متمم للاتفاقية ، وفي ١٨ مايو سنة ١٩٥٤ دخل البروتوكول دور التنفيذ .

ويلاحظ ان هذه الاتفاقية تعرضت جديا للامتحان عندما تقدمت اليونان بشكوى مما اتخذته بريطانيا من اجراءات ضد شعب جزيرة قبرص اعتبرتها اليونان منافية لحقوق الانسان ، كما تتعرض للامتحان من جديد ازاء الاتهامات الموجهة اخيرا الى حكومة اليونان العسكرية وتلازم الموقف جدريا مع هذه الدولة كعضو في الاتفاقية والمنظمات المنبثقة عنها .

وقد نص القانون النظامي المذكور على انه يشترط لانضمام دولة الى المجلس الاوروبي أن تكون قادرة على أن تعترف وتحترم مبدأ سيادة القانون ومبدأ ضرورة تمتع كل شخص خاضع لقضائها بحقوق الانسان والحريات الأساسية (اي بالمفهوم الغربي التقليدي للحقوق والحريات) وتتعهد بالتعاون ايجابياً وباخلاص على تحقيق هدف المجلس وهو تحقيق اتحاد أوثق بين الدول الاعضاء لحماية المثل العليا والمبادىء التي تعتبر تراث هذه الدول المشترك . وزيادة في الاحتياط نص القانون النظامي أيضاً على امكان دعوة اية دولة للانسحاب من المجلس اذا خالفت مخالفة خطيرة المبادىء المنوه عنها .

وقد ظهرت في الاتفاقية الاوروبية المذكورة بوضوع روح الحذر من اساءة استعمال بعض الحريات واتخاذها اداة لقلب النظام الاجتماعي ، من ذلك تقييد « حق كل انسان في الحياة » بقيد او استثناء وهو « حالة الوفاة نتيجة اعمال حربية مشروعة » ، وتقييد بعض الحريات بانها « لا تتضمن اى حكم يجوز تأويله على انه يمنع الدول المتعاقدة من فرض قيود على النشاط السياسي للاجانب » وكذلك ما تتضمنه المادة ١٧ من الاتفاقية من انه ليس فيها حكم يجوز تأويله على انه يخول اى دولة او جماعة او فرد اي حق في القيام بنشاط أو عمل يهدف الى هدم الحقوق والحريات المقررة في الاتفاقية او فرض قيود على هـذه الحقوق والحريات أوسع من القيود الواردة بها . هذه القيود وامثالها ، لها مبرراتها ، وقد قيل في تبريرها ما يلي :

« ... قد يكفي لفهم هذه القيود ان نذكر الخطر الذي يهدد كيان النظام الديمقراطي من جراء انتشار المنظمات الشيوعية وضرورة اتخاذ الاحتياطات اللازمة لدرء هذا الخطر . والواقع ان اغلب القيود الواردة على الحريات وبخاصة قيد وقف العمل بالاتفاقية في حالتي الحرب وقيام خطر عام يهدد حياة الامة انما قرر لتمكين السلطات العامة في الدول المتعاقدة من مواجهة مناورات المعارضة الشيوعية ومحاولاتها التي تهدف الى اغتصاب الحكم في هذه الدول وقلب نظامه القائم على مبدأ الحرية السياسية ... » .

وهنا يتبين من جديد مدى الحساسية بين المفهومين الشرقي والغربي للحرية والحقوق الأساسية للانسان . هذا ويلاحظ ان الاتفاقية المذكورة قد نظمت لأول مرة في التاريخ ضماناً جماعياً (م ١٩) يكفل احترام الدول الاعضاء لالتزاماتها في شان حقوق الانسان وتقوم على رقابته « محكمة اوروبية » لحقوق الانسان .

(هـ) ـ الجهود غير الحكومية في شان حقوق الانسان :

نذكر اولاً بما سبق خاصاً بجهود المفكرين (فرادى وجماعات ، دينيين وفلاسفة وسياسيين) وفضلهم على مسيرة حقوق الانسان منذ القدم ، ويكفي ان نذكر بهذا الخصوص فضل الأفكار اليونانية والرومانية والاسلامية والمسيحية بهذا الخصوص ، كما نشير الى ما ورد في فرنسا مثلا من ان « كوندورسيه » ـ أحد فلاسفة القرن الثامن عشر ـ قد سبق الى محاولة وضع صياغة لحقوق الانسان ، وذلك قبل الاعلان الفرنسي السالف الذكر (سنة ١٧٨٩) والذى قيل بحق انه كان ثمرة لـ « خلفية » فكرية تربو على العشرين قرنا ، وان واضعيه كانوا ورثة للاين من البشر شقوا لهم السبيل ، وان تراث الفكر السابق كان المصدر الروحي للاعلان المذكور ، ومن ثم نستطيع القول ان كل ذلك وما تلاه حتى سنة ١٩٤٨ كان المصدر الروحي للاعلان العالمي لحقوق الانسان .

الى جانب ما سبق نشير الى عدد من الهيئات والجمعيات والمؤسسات الخاصة تلاقت ـ كل في بلدها او اقليمها أو على مستوى دولي ـ عند فكرة العمل على حماية المضطهدين والذود عن

حقوق الانسان ، وبعضها وثيق الصلة بالمنظمة الدولية عامة ، وبلجنة حقوق الانسان فيها بصفة خاصة . نذكر في هذا المعنى « المعهد الدولي لحقوق الانسان » ، ومقره باريس ، ويصدر منذ عامين مجلة فصلية تعنى بالدراسات الخاصة بحقوق الانسان . وكان انشاء هذا المعهد في مناسبة السنة الدولية لحقوق الانسان (سنة ١٩٦٨) ، وقد عهد برئاسته الى الفقيه الفرنسي المعروف « رينيه كاسان » الحائز على جائزة نوبل للسلام سنة ١٩٦٨ ونائب رئيس مجلس الدولة الفرنسي لعهد طويل وصاحب الدور الكبير في مجالات حقوق الانسان في فرنسا وفي الامم المتحدة .

القسم الثاني ـ مضمون الاعلان العالم لحقوق الانسان

لكي نزن بدقة مفهوم الحقوق والحرية في مضمون الاعلان المذكور يجب ان يكون ذلك في ضوء ثلاث حقائق اساسية يلزم اولا بيانها في شانه وهي : ما هي الاراء حول قوة الالزام التي لهذا « الاعلان » الذي لم يأخذ شكل معاهدة ؟ ثم ما هو التطور الذي بلغته الافكار بصدد حقوق الانسان في هذا العصر والتي بمقياسها يحكم للاعلان المذكور او عليه ؟ وثالثا ، ما مدى التباين بين مفهوم كل من الكتلتين الغربية والشرقية بصدد حقوق الانسان وما اثر ذلك على الاعلان وعلى مسيرة الحقوق من بعد اصداره ؟

(ا) الاراء حول القيمة القانونية للاعلان العالمي لحقوق الانسان :

يذهب البعض الى ان الاعلان المذكور يلزم الدول الاعضاء الزاما قانونيا وذلك باعتباره مكملا لميثاق الامم المتحدة الذي فرض على الدول الاعضاء احترام حقوق الانسان . وهذا ما افتت به بعض المحاكم الامريكية كمحكمة استئناف كاليفورنيا بتاريخ ٢٤ ابريل سنة ١٩٥٠ حيث رفضت المحكمة تطبيق قانون الولاية المذكورة الذي يحرم اليابانيين من التملك العقاري ، وكان سبب هذا الرفض اعتبار هذا التمييز بين الاجانب في المعاملة مخالفا للاعلان العالمي لحقوق الانسان .

على أن الأسلم والراجح لدى الباحثين عامة هو الرأى المعارض الذي يرى ان الاعلان المذكور ليست له قوة الزام قانونية بل قيمته ادبية كبيرة ، وذلك لاسباب متعددة اهمها ان هذا الاعلان لا يعتبر مكملا للميثاق بالمعنى الذي يخلع عليه قوة الميثاق نفسه ، فلم تتبع في اصداره الاجراءات اللازمة لتعديل الميثاق بل صدر في شكل قرار من الجمعية العامة للامم المتحدة التي تعتبر قراراتها مجرد « توصيات » غير ملزمة قانونا . وبهذا الرأى اخذت المحكمة الدستورية النمساوية بتاريخ ٥ اكتوبر سنة ١٩٥٠ .

وليس معنى ذلك تجاهل القيمة الادبية الهائلة التي للاعلان والتي جعلته على كل لسان في كل مناسبة ، يستند اليه انصار الحقوق والحريات والمضطهدون ، ويخشاه ويعمل له كل حساب من تسول لهم انفسهم الاعتداء على تلك الحقوق والحريات . وقد تزايدت هذه القوة الادبية مع الزمن تبعا لازدياد قوة الرأى العام العالمي من جهة ، وتبعا كذلك لزيادة عدد اعضاء الامم المتحدة حتى اصبح في نهاية عام ١٩٧٠ يبلغ ١٢٧ عضوا ، بينما كان الموقعون المؤسسون الاول لميثاق الامم المتحدة سنة ١٩٤٥ خمسين دولة فقط . وقد جاءت هذه الزيادة بعدد كبير من الدول التي لم تكن مستقلة من قبل والتي استقلت ولا تزال تستند الى اعلان حقوق الانسان لنيل حقوقها وحقوق مواطنيها وبني جلدتهم او للحفاظ عليها وانمائها .

(ب) تطور مفهوم حقوق الانسان نوعاً وطابعا فى العصر الحديث :

هذه الحقوق ـ فى اصلها التقليدى الذى اخذه العالم الحديث من الثورة الفرنسية بصفة خاصة ـ ذات صفة سلبية بمعنى ان الدولة لا تلتزم معها باى التزام ايجابي نحو الافراد بل تلتزم بالامتناع عن اتيان الامور التي تتنافى مع هذه الحقوق او تنال منها .

وعليه فان كانت للافراد مثلاً حرية الملكية وحرية التعليم وحرية العمل ، فليس معنى ذلك حق كل فرد فى ان يطالب الدولة بان تحقق له فعلا قدرا من الملكية او التعليم او العمل مساويا لغيره، فواجب الدولة هو فقط عدم الوقوف فى سبيل تمتع الفرد بهذه الحقوق لا ان تضمنها له فعلا ، ولذلك قيل ان الدولة قررت هذه الحقوق والحريات للفرد ككائن مجرد (Homme abstrait) لا كمواطن اجتماعي (Citoyen social) يعيش عضوا فى مجتمع اقتصادى واجتماعي تنعكس آثاره عليه وقد يكون منها فقدانه حقوقه وحرياته ان التزمت الدولة جانب السلبية وعدم التدخل فى حياته ولم تتقدم لتمد اليه يد المساعدة .

لذلك ـ وتحت ضغط التيارات الاشتراكية بصفة خاصة ـ تطورت حقوق الانسان ، ولم يقف تطورها عند حد توكيد تلك الحقوق والحريات السلبية القديمة او التقليدية (الكلاسيكية) وانما تجاوزت ذلك الى تكليف الدولة بالتدخل الايجابي بصور متعددة سميت بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وذلك رغم ما تستتبعه كفالة الدولة لهذه الحقوق من تدخلها فى حرية الفرد وتحديدها بحدود لم تكن موجودة من قبل عندما كان واجب الدولة سلبيا فقط ، وكان لا يحملها اعباء ايجابية متعددة الصور قبل الافراد .

وعليه يترتب على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الحديثة فرض تكاليف ايجابية على الدولة تمكنها من ان تكفل تمتع الناس بحرياتهم فعلا لا قولاً فقط .

وقد ذهبت الى تقرير هذه الحقوق عدة دساتير فى العصر الحديث وميثاق الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان . كما قررتها بعض القوانين العادية فى دول اخرى كانجلترا والولايات المتحدة الامريكية . ومثال ذلك التطور قوانين الضمان الاجتماعي والتعليم المجاني ومشروعات التامين الصحي ومستشفيات الموظفين المجانية والمساكن الشعبية وغير ذلك من المشروعات المماثلة .

وفى مقدمة هذه الحقوق المستحدثة نجد كذلك حق الفرد فى ان يجد عملاً (حق العمل) وفى تكوين النقابات والتمتع بالطمانينة الاقتصادية ، والاجر العادل ، وتأمين حالات العجز والشيخوخة والحوادث . وكذلك حق الفرد فى أن يتمكن من فرص التعليم فيما وراء القدر المقرر من التعليم الالزامي ، وحقه فى ان ينعم بالعيش اللائق ، وفى ان يطمئن اجتماعيا ، بان يؤمن ضد المخاطر الاجتماعية المختلفة كالحوادث والمرض والعجز والشيخوخة وغيرها ، وحقه كذلك فى ان يعمل فى ظروف مشرفة وفى التمتع بالراحة وباوقات الفراغ . وكذلك حماية الاسرة ، والمراة ، وكفالة الوظيفة الاجتماعية لحق الملكية ، والتنظيم الاقتصادى العام، وتضامن الامة امام المحن القومية، وتحقيق العدالة الاجتماعية فى شئون الضرائب ،واستغلال الثروة العامة ، وتيسير التعاون والادخار ، وتنظيم التامين ، وحق الاضراب وغير ذلك .

وتستهدف هذه الحقوق وامثالها غاية سامية هي تحقيق اكبر قدر مستطاع من العدالة الاجتماعية وتحسين حالة العمل والعمال والطبقات الفقيرة مما يجعل النظام الديمقراطي فى مأمن من التيارات الانقلابية والافكار الاشتراكية المتطرفة .

(ج) ـ تباين نظرة الدول المعاصرة لحقوق الانسان :

تقوم الديمقراطيات الغربية أساساً على النظرة الفردية التي يمثلها بصفة خاصة اعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ والتي تعتبر الحرية حقاً للفرد في مواجهة الدولة يفرض عليها واجباً سلبياً على النحو السابق بيانه ولكنها تعمل كذلك على تقوية هذه الحقوق وتوكيد ضماناتها من جهة ، وعلى استحداث القدر اللازم من الحقوق الجديدة المسماة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، بل وجعلها في مثل مستوى الحقوق الفردية السابقة من حيث الأهمية والقيمة . كل ذلك بمراعاة أن السلطة العامة (اى الدولة) ليست غاية في ذاتها بل ضمانة وحمى لحياة الفرد المدنية وحرياته .

اما الاتحاد السوفييتي والدول السائرة في فلكه فتختلف نظرتها للحقوق العامة وللجماعة عن ذلك اختلافاً كبيراً ، لأن هذا الشق من العالم ـ كما لا يخفى ـ يعلى المجموع على الفرد وحقوقه الفردية « المزعومة » كما ان هذه الدول تعلى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الجديدة على الحقوق « الفردية » التقليدية ، وتفهم هذه الاخيرة فهماً يتفق مع وجهة نظرها في اعلاء الجماعة على الافراد . ولذلك نجد « الاعلان السوفييتي لحقوق » سنة ١٩١٨) (١٢) عناية كاملة بالجانب الاجتماعي، كما نجده ينظر الى حقوق الانسان كالتزامات تلتزم بها الدولة ازاء الفئات الاجتماعية فيها كالعمال وطبقة الزراع وغيرهم ، فهى تلتزم مثلاً بكفالة حق الافراد في ان يجدوا عملاً ، وفي الراحة، والاجازات المأجورة وما الى ذلك . أما الحريات الفردية ـ كحرية الراى والصحافة والاجتماع وغيرها ـ فانها لا تعتبر « حريات » أو « حقوقاً » للفرد بل « واجبات » تلتزم الدولة بموجبها بان توفر للمواطنين الصحف والكتب الرسمية وكذلك الشأن بصدد الاجتماعات العامة، وما اليها . وعليه فالطابع المميز لهذه النظرة هو تسخير الفرد للمجموع لا العكس .

ورغم ان دول « الديمقراطيات الشعبية » لم تقلد تماماً الدستور السوفييتى (وظل منفرداً بطابعه الخاص) فان روح الاهتمام برفع مستوى الطبقة العاملة قد سرت الى سائر اوروبا وخاصة في الديمقراطيات الشعبية ، وقد اثر هذا الاتجاه بطريقة غير مباشرة في القانون العام الاوروبى وفي واضعى الدساتير منذ سنة ١٩١٨ . أما في الديمقراطيات الشعبية فقد ظهرت ـ وبشكل اوضح ـ تلك الخاصية السوفييتية السابقة الذكر التى تجعل من حريات الانسان واجبات تلتزم الدولة باذائها للمواطنين ، وليست حقاً للفرد ازاء الدولة .

على هذا النحو تتضح الهوة بين النظرتين الغربية والشرقية للحقوق والحريات ، وهى هوة تزداد اثراً اذا اضفنا اليها مابين الكتلتين من مصالح متعارضة وأغراض متضاربة وحرب نفسية لا تكاد تهدأ حتى تستمر ، والى هذا تعزى الخلافات التى عطلت الاعلان العالمى حتى سنة ١٩٤٨ (برغم كونه مجموعة توصيات ادبية ومثالية على الراى الراجح السائد) ، وهى خلافات اشد ضراوة عندما يصبح الامر اكثر الزاماً ، وهو ما حدث بصدد الاتفاقيتين الخاصتين بالحقوق المدنية والسياسية، وبالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، والبروتوكول الاختيارى الملحق بهذه الاخيرة . (وقد عرفنا فيما سبق أن الجمعية العامة قد اقرت هذه الوثائق الثلاث في ١٩٦٦/١٢/١٦ ولكنها لم تستوف بعد التصديقات اللازمة لتدخل دور التنفيذ) .

والملاحظ خلال هذا كله ، ومنذ انتهاء الحرب العالمية الثانية ان العالم الغربى قد اخذ

---

(١٢) نقصد « اعلان حقوق الطبقة الكادحة والمستغلة » الذى اقره مؤتمر السوفييت في يناير سنة ١٩١٨ .

يضاعف عنايته بالجانب الاقتصادى والاجتماعى والثقافى لحقوق الانسان حتى لا يؤدى التطرف فى النزعة الفردية ـ او فى فهم هذه الحريات على انها حقوق « فردية » ـ الى تعريض المجموع (اى الدولة ونظامها الاجتماعى) للخطر ، او بعبارة اخرى حتى لا تكون الحرية الفردية مبعث الخطر على الدولة الحامية لتلك الحرية ، او للنظام الاجتماعى الذى يكفلها . ولقد كانت فى حوادث ما بين الحربين العالميتين الاخيرتين عظات مؤلمة فى هذا الشأن للدول الغربية ، فاستغلت الحرية (بنزعتها الفردية) لمحاولة قلب نظام الديمقراطيات الغربية مما حمل هذه الديمقراطيات اعباء شديدة لمقاومة النزعات المعادية لقيمها الديمقراطية . وبلغ ذلك بدولة كتشيكوسلوفاكيا حد وقف انشاء الاحزاب السياسية وحل الاحزاب القائمة (قانون ٢٥ اكتوبر سنة ١٩٣٢) كما حمل واضعى الدساتير التالية للحرب العالمية الثانية على النص فى هذه الدساتير على ما يكفل للدولة الدفاع عن وجودها ، وبذلك فرقت بين حريات تتمتع بها المعارضة السياسية فى الدولة ويجب ان تكون حريات تامة ، وبين حريات تتخذ اداة لاحداث انقلاب يطيح بنظام الدولة كله ويجب أن يكون موضع الرقابة والتحديد .

ومما يلفت النظر ان نجد مثلاً لهذا الحذر يسبق الدساتير الحديثة الى دستورى سنة ١٩٢٣ وسنة ١٩٣٠ فى مصر . فقد نصت المادة ١٥ من كل من الدستورين المذكورين على حرية الصحافة وقيدتها بقيد لمحاربة الشيوعية حيث قالت : « ... انذار الصحف او وقفها او الغاؤها بالطريق الادارى محظور ... الا اذا كان ذلك ضروريا لوقاية النظام الاجتماعى » . وكذلك قررت المادة ٢٠ من كل من الدستورين المذكورين حق المصريين فى الاجتماع مع اضافة عبارة تقول : « لكن هذا الحكم لا يقيد او يمنع اى تدبير يتخذ لوقاية النظام الاجتماعى . » . وكذلك نصت المادتان ١٥١/١٤٠ من الدستورين المنوه عنهما ـ على التوالى ـ على حظر تسليم اللاجئين السياسيين ولكنهما قيدتا هذا المبدأ بعبارة « وهذا مع عدم الاخلال بالاتفاقات الدولية التى يقصد بها المحافظة على النظام الاجتماعى » .

وفى فرنسا ، نجد دستور ابريل سنة ١٩٤٦ الذى عنى عناية كبيرة بموضوع الحقوق والواجبات العامة (والذى رفضه الشعب فى الاستفتاء) يقيد حرية الرأى المنصوص عليها فى المادة ١٤ منه بقيد هام هو الا يساء استعمال هذا الحق لمخالفة المبادىء التى نص عليها اعلان الحقوق الذى تضمنه ذلك الدستور والمستند الى المنطق الفردى التقليدى الذى لزمته فرنسا منذ اعلان الحقوق الاول سنة ١٧٨٩ .

ومثل ذلك ايضا المادة ١٧ من الدستور المذكور فقد قيدت حق الافراد فى تكوين الجمعيات بأن لا تعتدى الجمعية ـ أو تستهدف الاعتداء ـ على الحريات التى يكفلها الاعلان المذكور .

وفى دستور المانيا الغربية الصادر فى ٨ مايو سنة ١٩٤٩ تنص المادة ٩ على حظر بعض الجماعات وبخاصة تلك التى تعمل ضد فكرة التفاهم بين الشعوب .

هذا الاختلاف بين المفهومين او النظرتين الشرقية والغربية للحقوق الاساسية والحريات اخطر وابعد اغوارا مما يبدو لاول وهلة . وقد يكفى لتصوره (بايجاز) ملاحظة ان اساس الفكر الماركسى ان الحرية الحقيقية لامكان لها الا فى مجتمع شيوعى تزول فيه الدولة بزوال الفوارق الطبقية واسباب الاكراه واستغلال الانسان للانسان ، ويرى هذا الفكر ان الشيوعية هى الطريق الى عالم الحرية ، تلك الحرية التى « تتحقق ـ فى الغالب ـ بفرض القيود الثقيلة على الحريات التقليدية » ، فى فترة المجتمع الاشتراكى الانتقالى قبل بلوغه المرحلة الشيوعية. ويرى الماركسيون أن الحرية التى يتمتع بها الافراد فى المرحلة الانتقالية مع ذلك اكيدة وذات

مضمون مختلف عنها في الديمقراطية الغربية «البورجوازية» حيث يعترف بالحريات السياسية شكلاً ويهدرها النظام الاستغلالي فعلاً . فالحرية ـ في هذا النظر ـ ذات جوهر مادي او اقتصادي . وهي لا تتحقق بالمعنويات او بالمساواة امام القانون او في الامتيازات السياسية او بالمساواة في الفرص ... واذا كان صحيحاً ـ الى حد كبير ـ ان الانسان بطبيعته حيوان سياسي ، فان الاقرب الى الصواب ان يقال ان « الانسان بطبيعته حيوان عامل يستخدم الآلة ... » وبذلك لم ير ماركس ان الحرية الاقتصادية مجرد امر يمكن ان يضاف الى الحرية السياسية ، انما « هي الشرط الضروري لكفالة الحريات الاخرى ، فهي التي تجعل هذه الحريات الاخيرة ممكنة ، وهي التي تحدد مداها .. والانسان ـ قبل ان يستطيع استخدام مواهبه الفكرية ، ويقف امام القانون ، ويمارس امتيازاته السياسية ، يجب ان يأكل وان يشرب وان يلبس وان يجد مأوى ، وان يتنح لكي يحقق هذه الاشياء كلها ... » .

وعليه « فالحرية عند الماركسية ذات مضمون اجتماعي دائماً ولو كانت حرية شخصية او حرية فكر او حرية عقيدة او حرية رأي ، لان الحرية ـ في كافة صورها ـ لا توجد الا في نظام اجتماعي ينكر الاستغلال » . ومقتضى هذا النظر انكار الفصل بين حريات سياسية وحريات اجتماعية من الاساس ، وانكار لفكرة الغرب في امكان اضافة الحرية الاقتصادية او الاجتماعية الى الحريات السياسية التقليدية ، وانكار كذلك لتصوير الحريات على انها تقييد للسلطة ، والحرية لا توجد بمجرد تقييد السيطرة الاجتماعية بل بالغائها ، فالحرية اما ان توجد او لا توجد ... وبهذا يكون مضمون الحرية ـ في الماركسية ـ اجتماعياً على الدوام ..

ازاء هذا التعارض الواضح الكبير بين المفهومين الشرقي والغربي للحرية يبدي كتاب عديدون تشاؤمهم حول امكان التلاقي عند حل وسط في شأن الحريات بين المعسكرين المذكورين ، كما تتضح اسباب التعثر في المجال الدولي حول الاعلان العالمي للحقوق حتى سنة ١٩٤٨ ، ثم من بعد ذلك على الاتفاقيتين السابق التنويه بهما (١٤)

وفي الفقه القانوني والسياسي نجد كذلك اصداء هذا التباين في مفهوم الحرية وحقوق الانسان بين الكتلتين الشرقية والغربية ، وحسبنا ذلك ان نذكر على سبيل المثال ما يلي :

يصل الماركسيون من ناحية لغاية العنف في نقد النظرة الغربية التقليدية عن الحرية ، ويرون انها حرية الفرد المنعزل من رفاقه المتغافلة عن الترابط بين الكائنات البشرية ، المتجاهلة لدور الجماعة والسلطات الواقعية التي يضفيها الوضع الاجتماعي على قلة مستغلة من الناس ، بل ويرون ان الدولة ذاتها « اكذوبة بورجوازية » ، كما قال ماركس عن حقوق الانسان ، انها « خيال بورجوازي » . ويعتبر الماركسيون الديمقراطية الغربية في جملتها « دكتاتورية بور جوازية » ، وانه يجب ان يكف البشر عن التفكير والشعور كافراد منعزلين لهم حقوق لا يمكن ان تنتزع منهم . وان « الحرية البورجوازية حرية صورية وسراب يستهدف تضليل الطبقة العاملة والتغرير بها . »

وعلى غرار ذلك قال مفكرون (مثل بنتام وهيوم وبورك وغيرهم) ان واضعي اعلان سنة ١٧٨٩ الفرنسي سببوا اضراراً اجتماعية خطيرة باعلانهم المساواة بين البشر ، وهي « اسطورة فظيعة » وان الفوارق الطبيعية بين البشر كبيرة جداً الى حد انها تجعل المساواة هدفاً مستحيلاً .

---

(١٤) ينظر ثبت المراجع في نهاية هذا البحث ، ويراجع بالتفصيل ، مضمون الحرية في المذاهب السياسية البحث المنشور في هذا العدد كذلك ـ بالعنوان المذكور ـ لزميلنا الاستاذ الدكتور يحيى الجمل .

فاعلان هذه الاسطورة كحقيقة يوحي بآراء خاطئة وآمال عقيمة . كذلك قيل ان اعلانات الحقوق هي « مجرد اذاعة بيانات بليغة لم تكلف الحكومات شيئا ، بدلا من القيام بالعمل الاصلاحي الحقيقي » . وقيل كذلك ان اعلان حقوق الانسان يحرض عامة الشعب على القيام باعمال ثورية ويجعلهم يعتقدون بان لهم حقا في أشياء لا يمكنهم الحصول عليها .. وان الحديث الكثير عن حقوق الانسان يوحي بالخطر والقلاقل لسكان مناطق كثيرة متخلفة اقتصاديا . وان الناس يلمسون التناقض الحاصل بين الحقوق المعلنة للانسان وواقعها المرير ... وكل ذلك ليس فقط غير منطقي بل يخشى ان تسيء الى سمعة حقوق الانسان ـ بكاملها ـ عندما نخلط بين المثل العليا والحقوق ولانفرق بينهما .

وفي الجانب الاخر يعنف الفقه القانوني والسياسي الغربي في التنديد بتناقضات الفكر الماركسي حول حقوق الانسان والحرية والدولة وقيامه على اساس العنف ودكتاتورية هي دكتاتورية البروليتاريا ، ومن ثم خطره على الفرد وحرياته التي بها وجوده وسعادته وسعادة مجتمعه ، ويتخوف هذا الجانب على كل ذلك من الفكرة « الجماعية » او « النظم الشمولية » التي ترى الفرد مجرد قطعة في آلة ...

وفي مثل هذه المعاني يقول الغربيون مثلا انه « في احضان الحرية يتفتح الراي مثلما تتفتح الزهرة في ضحوة الشمس .. وبين يديها تندفع المواهب من مكامنها لتخترع وتبتدع لتنشيء مقومات الامة .. والحرية تبعث العدل .. والعدل لا يبسط جناحه الا في ظلالها ، واذا تطلق لسان العدل اعتدلت الموازين ، فلا ترجح كفة الا اذا ثقل الراجح بعلمه وعقله وادبه وخلقه وكمال نتاجه . وهنا يفتح المحيط ذراعيه للموهوبين الذين يكونون الجيل ... » . ويروى ان خروشوف سأل مرة جيتسكل متحديا عن الفارق بين الديمقراطيتين الشرقية والغربية فأحاله جيتسكل الى « خطبة الرثاء لبركليس » مشيرا بذلك الى ما جاء فيها من قوله : « الشجاعة هي الحرية ، والحرية هي السعادة .. وكثيرا ما يكون النقاش والجدل محكا اشد للشجاعة من ساحة العراك ذاتها ... » .

ويذكر عن « ماديسون » (احد ابطال الدستور الامريكي) قوله « لا يكون دور الحكومة الشعبية دون توفير المعلومات اللازمة للشعب ، اوالوسائل التي تؤمن الحصول على هذه المعلومات ، سوى استهلاك لتمثيلية هزلية او مأساة ، او ربما الاثنتين معا .. ولسوف تبقى المعرفة ابدا حاكمة على الجهل » . كذلك كتب « جفرسون » سنة ١٧٨٧ يقول فيما قال : « ... لو كان لي ان اختار بين حكومة بدون صحف وصحف بدون حكومة لما ترددت لحظة في اختيار الصحف بدون حكومة » . ويضيف « ماديسون » بهذا الخصوص اعتقاده ان حرية الصحافة قد انقذت الولايات المتحدة الامريكية من ان تظل « مستعمرات بائسة » تحت نير الحكم الاجنبي ... كذلك قال « ارسكين » ان حرية الراي تبقى الحكومات ذاتها ضمن النطاق الصحيح لواجباتها ، وترمي لما هو اعمق من ذلك وهو فرصة الاصلاح والتغيير ... ويؤكد « بيرك » ان الدولة التي لا تملك الطرق والاساليب لاجراء التغيير دولة لا تملك اسباب البقاء .. » .

ومن الملامح الخاطفة في تأييد المفهوم التقليدي للحريات والحقوق الاساسية نذكر كذلك قول جون ستيوارت مل : « لو كانت البشرية باجمعها ، الا واحدا ، من راي وكان هذا الواحد بمفرده صاحب راي مضاد فانها لن تجد حجة تبرر اسكاته ، وتكون اقوى مما لديه من حجة يبرر بها اسكات البشرية باجمعها اذا كانت لديه قدرة على ذلك » . وقوله : « ان في كبت التعبير عن راي ما شر من نوع خاص ، فهو حرمان للجنس البشري بكامله ، للاجيال القادمة فيه كما هو للاجيال الحاضرة ، وهو حرمان لاولئك الذين يخالفون هذا الراي اكثر مما هو حرمان لاولئك الذين يعتقدون به » فاذا كان هذا الراي صوابا فقد حرموا من الفرصة لاحلال الصواب

محل الخطأ ، واذا كان خطأ حرموا من التحسس الأوضح والانطباع الأكثر حيوية بالحقيقة اللذين ينجمان من اصطدام الحقيقة بالخطأ ، وهذا يوازي تقريبا النفع الاول . »

كذلك قيل من روح البحث الحر انه « يجب الا تتحول الجامعات ، كما كان الحال في المانيا النازية ، الى مكبرات صوت للرجال الذين يمسكون بأعنة السلطة السياسية » .. « كما يجب أن لا يكون هنالك نقاط يقف عندها النقاش ... » وان « التعليم نوع من الحوار المتواصل ، والحوار بطبيعته يفترض وجود وجهات نظر مختلفة .. » ويجب ان يكون الشعار للحوار انه « حوار لا نطلق النار فيه بعضنا على بعض لدى الاختلاف بل نشترك في تحليل الامور معا .. »

وفي النهاية نسجل كانموذج للجفوة الفكرية بين مفاهيم الكتلتين توكيد الغربيين : « ان الانسان يحتاج الى حرية التعبير كاملة ليحقق امكاناته القصوى ويصبح مواطنا مثقفاً في هذا العالم ، وما على الذين يشكون في ذلك الا ان يزوروا احدى الدول ذات الانظمة الجماعية ليشاهدوا كيف انكمش الانسان على نفسه تحت تأثير الرقابة ، وكيف ساءت حالته الفكرية تحت تأثير نوع واحد من العقائد . فآفاق المواطن في الدولة ذات النظام الموجه ضيقة محدودة لدرجة لا يمكنه معها ان يتجاوب بذكاء مع احداث العالم الجارية حوله . وهو يصبح ضحية اجهزة الدعاية التي تحركها حكومته ... » وقيل كذلك « انه مالم تكن آفاقنا غير محدودة ، فاننا عرضة لان نصبح خاضعين لحكم مجموعة من اعتقادات غير معقولة تخلفت عن عهد غابر ... فنصبح ضحايا مجاراة العرف والجماعة في عصر لا يمكن الخلاص فيه الا بواسطة الاستقلال بالرأي وعدم التقيد بالعرف .. »

هذه الاقتباسات نقطة من بحر مما بين الكتلتين الشرقية والغربية من تراشق عبر حقوق الانسان ، ولكنها مع ذلك تعطي فكرة عن مدى التباين في مفهوم الحرية وحقوق الانسان بين الجانبين ... ومع ذلك لا ينبغي فقد الأمل في التقارب بين الجانبين للصالح المشترك في السلام ولخير البشرية جمعاء . ولسنا نجاري المتشائمين الى غاية تشاؤمهم ونرى قبساً من الأمل فيما اشرنا اليه قبلاً من تطعيم حقوق الانسان السياسية في العالم الغربي بحقوق اجتماعية واقتصادية وثقافية ، مع ادخال بعض الضوابط على تلك الحقوق السياسية من حيث مداها الفكري واساسها الفلسفي ومضمونها القانوني تخفيفاً لمظنة كونها مطلقة ولنزعتها الفردية ومراعاة لمقتضيات المجتمع الحديث والأفكار الاشتراكية الملائمة . وما من شك في ان هذا الاتجاه يقرب — الى حد ما — مسافة الخلف بين المفهومين الشرقي والغربي للحرية وحقوق الانسان .

كذلك يذكر في تأييد هذا الأمل ما يلاحظ في الكتلة الشرقية من تخفيف لحدة بعض الافكار وتعديل لبعض الأحكام ، بل ان بعض الدساتير الشرقية قد قررت بعض الحقوق التقليدية الطابع ، حتى ليكاد يبدو الشبه واضحا بينها وبين احكام الدساتير الغربية او الاعلان العالمي لحقوق الانسان الذي يمثل — كاعلان ادبي أو مثالي — قدراً من أمل التعايش السلمي بين مفهومي الكتلتين المذكورتين بهذا الخصوص .

★ ★ ★

في ضوء ما سبق نبين فيما يلي موقف الاعلان العالمي من المفاهيم المختلفة لحقوق الانسان ، وهو احدث ما حققته البشرية حتى اليوم على مستوى عالمي ، كما انه يمثل — كالاعلان ادبي مثالي — قدراً من التعايش السلمي بين الفكرين او المفهومين الشرقي والغربي حول حقوق الانسان .

ونبدأ ببيان موقفه من الحقوق المدنية والسياسية ، ثم نتبعها بموقفه من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

الفرع الأول ـ الحقوق المدنية والسياسية في الاعلان العالمي

(أ) التسمية : شاع في القرن الثامن عشر في فرنسا اصطلاح « الحقوق المدنية Droits Civils » وانتشر بفرنسا فيما بعد اصطلاح « الحقوق العامة أو الاجتماعية Droit Publics ou Sociaux » . والرأى متجه في العصر الحديث الى تسميتها « الحقوق والواجبات العامة » اشعاراً للفرد بواجبه نحو المجتمع الى جانب شعوره بحقه ، واظهاراً لما في التطور الحديث لهذا الموضوع من تكاليف على الدولة وواجبات على الأفراد .

ولتقرر هذه الحقوق ـ كقاعدة عامة ـ لأبناء الامة والأجانب ، وهي تختلف في ذلك عن « الحقوق السياسية » المقصورة على الوطنيين بل وعلى فئة منهم بالذات هي التي لها ، دون غيرها ، التمتع بالحقوق السياسية وهي حقوق يقصد بها اشتراك الافراد في السلطات العامة (تشريعية او تنفيذية او قضائية) ، وابرز مثل لها حق الانتخاب . على أنه برغم وضوح هذا الفارق بين « حقوق مدنية » و « حقوق سياسية » ، فان من الحقوق ما يتذبذب بين هذه الصفة وتلك ، كحق تقديم العرائض للسلطات العامة .

ويلاحظ انه قد تشترط على سبيل الاستثناء شروط خاصة للتمتع بحق من الحقوق العامة ، فان حصل مثل ذلك كان مرجعه اما الى كون الحق العام يؤدى الى المساهمة في الشئون السياسية بطريقة غير مباشرة فيكون بالتالي شبيها بالحقوق السياسية . ومثال ذلك الحقوق العامة المتعلقة بحرية الصحافة وحرية الرأى . واما أن يكون ذلك التحديد راجعا الى أن مباشرة الحق تحتاج الى كفاية ومؤهلات خاصة لا تتوافر لدى جميع الافراد ، ومثال ذلك حق التوظف .

(ب) ـ غلبة المفهوم السياسي التقليدي للحقوق على ديباجة الاعلان العالمي :

يحس القارىء لديباجة الاعلان العالمي ـ بصفة غالبة ـ وكأنه يقرأ صفحة بما سبق بيانه من مفهوم سياسي (تقليدي) لحقوق الانسان ، بل يكاد يراها وكأنها محاولة لصياغة جديدة متقدمة لروح الاعلان الفرنسي لحقوق الانسان والمواطن (لسنة ١٧٨٩) . وفيما يلي ما تضمنته ديباجة الاعلان العالمي وفقاً لهذا المفهوم :

« لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الاسرة البشرية **وبحقوقهم المتساوية الثابتة** هي اساس **الحرية والعدل والسلام** في العالم (١٥)

---

(١٥) قارن ذلك بقوله تعالى : « يايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله اتقاكم » وبقول الرسول الاعظم صلوات الله وسلامه عليه : « الناس سواسية كأسنان المشط » وبقوله كذلك « كلكم لآدم ، وآدم من تراب ، لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى » . كذلك قال عمر بن الخطاب مجيبا عمرو بن العاص (بعد الاقتصاص لابن قبطي مصري ضربه ابن عمرو) « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احرارا » (وكل ذلك قليل من كثير من حكم الاسلام منذ اربعة عشر قرنا).

ونود ـ بمناسبة هذا الاستشهاد وامثاله في هذا المقال ـ التنبيه الى خطأ يقع فيه بعض الباحثين ـ سواء بحسن نية او بسوء قصد ـ وهو تصويرهم احكام الاسلام الرائعة في شأن الحكم وحقوق الانسان على انها نظم « مثالية » او تكاد لا تكون الا كذلك ، متأثرين بما أصاب الحكومة الاسلامية من نكسة او نكسات ابتداء من العهد الاموى ، وما ملأ التاريخ من مخالفات لاحكام الاسلام في هذا المضمار . فكل هذه المخالفات وتلك النكسات ليست من الاسلام في شيء بل هي من صنع بعض المسلمين مهما كثروا ، وقد شجبها في حينها كثيرون ممن نالوا الأذى او ذهبوا ضحية التنديد بالخروج على حكم الاسلام (دينا ودولة) وكل ذلك الخروج لم يكن الا جزئيا على الاحكام الاسلامية ، مع محاولة اصطناع محللات لذلك الخروج ، كما ان ذلك لا ينفي واقعية « الدولة الاسلامية » بصورة كاملة في عهد حكومة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة وعهد الخلفاء الراشدين ، ولا ينفي واقعية الحكم الاسلامي ـ جزئيا على الأقل ـ في العهود التالية وبدرجات متفاوته كانت تصل احيانا الى الكمال كما حدث في عهد الخليفة الرشيد الخامس عمر ابن عبد العزيز .

« ولما كان تناسي حقوق الانسان وازدرائها قد افضيا الى أعمال همجية آذت الضمير الانساني، وكان غاية ما يرنو اليه عامة البشر انبثاق عالم **يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع (او الخوف) والفاقة .**

« ولما كان من الضروري ان **يتولى القانون حماية حقوق الانسان** ، لكيلا يضطر المرء آخر الأمر الى التمرد على الاستبداد والظلم .

« ولما كانت شعوب الامم المتحدة قد اكدت في الميثاق من جديد ايمانها بحقوق الانسان الاساسية وبكرامة الفرد وقدره (١٦) **وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية ، وحزمت امرها على أن تدفع بالرقي الاجتماعي قدماً وان ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية افسح .**

« ولما كانت الدول الاعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الامم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة **حقوق الانسان والحريات الاساسية واحترامها ...**

« ولما كان للادراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد ..

« فان الجمعية العامة تنادي بهذا الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، على انه المستوى المشترك الذى ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والامم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع ، واضعين على الدوام هذا الاعلان نصب اعينهم ، الى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطردة ، قومية وعالمية ، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الاعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها » .

هكذا كان غالباً على الديباجة الطابع « التقليدى » لمفهوم الحقوق الفردية الطبيعية والسياسية ، مع نزعة اجتماعية للرقي ولرفع مستوى الحياة ولكن « في جو من الحرية افسح ». اى بدون المفهوم الذى يهدر فردية الحرية في سبيل الرقي الاجتماعي والتقدم المعيشي ، وفي هذا ـ كما لا يخفى ـ محاولة للتعايش بين المفهومين الشرقي والغربي للحقوق .

ومن ناحية ثانية كذلك يتضح المفهوم « العالمي » للحقوق الذى كان مجرد « نزعة » في الاعلان الفرنسي سنة ١٧٨٩ حينما قال « دانتون » في ١٧٩٠/٦/٢٠ (امام الجمعية التاسيسية) انه « يجب الا تكون للقضية حدود غير حدود العالم... » مشيراً الى الهدف المرجو وهو

= فمن الخطأ اذن تصوير الحكومة الاسلامية ـ برغم كل هذا الواقع ـ كمجرد مثالية اسلامية وتشبيهها ـ لذلك ـ بمثالية المسيحية القائمة على اساس « ترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله » . والتى ـ رغم اجلالنا البالغ لرسالتها ـ لم تات « دينا ودولة » كما جاء الاسلام . كما يخطىء هؤلاء من جهة اخرى عندما يشبهون دور « الكنيسة » في ابتداع الاحكام والفلسفة المسيحية وبخاصة في القرون الوسطى وفي عهد النهضة ، بدور « المذاهب الاسلامية » ، متناسين ان في المصدرين الاولين للاسلام (الكتاب والسنة) الاسس التى صدرت عنها جميع مذاهب المسلمين وان اختلفت في التفسير او وجهات النظر عند التاويل . وبذلك ترد الاراء والمذاهب الاسلامية جميعها الى نبعها الدينى (كدين ودولة) بما لا مثيل له في اى دين آخر ، وذلك برغم ان الرسالات السماوية جميعها « حق » من عند الله ، ولكن كان الاسلام تقدمياً في تنظيم شئون الدنيا كذلك وبتفصيل لم تعرفه الديانات السابقة عليه . وهذه سنة التطور في خلق الله ، ولهذا جاء آخر الاديان السماوية « متمماً لمكارم الاخلاق » .

(١٦) من آيات ذلك في الاسلام قوله تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم ... » وقوله تعالى عن أب البشر (مخاطبا ملائكته) : « ... فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين .. »

« حرية وسعادة الجنس البشرى » . كما يعتبرما تم بالاعلان العالمي سنة ١٩٤٨ خطوة نحو ما نادى به « ديمولان » في الجمعية المذكورة ايضاعندما قال : « فلنأمل ان يتمحي قريباً تقسيم العالم الى دول حتى لا يصبح فيه غير شعب واحد نسميه الجنس البشرى » كما دعا « ميرابو » الى ما سماه « ميثاق اتحاد الجنس البشرى » . . . (ويلاحظ ما في استعمال لفظ « الاعلان العالمي » من مجاراة لهذا الاتجاه اكثر مما لو قيل « الاعلان الدولي ») .

وفي تحليل ديباجة الاعلان العالمي يبرز البعض بصفة خاصة استحداثها النص على : كرامة الفرد (١٧) وعلى التحرر من الفزع (او الخوف) ومن « الفاقة » (او الفقر) ، وهما ضمن « الحريات الاربع » التي نادى بها في ١٩٤١/١/٦ الرئيس الامريكي الاسبق « روزفلت » (والحريتان الأخريان هما : حرية الفكر والقول ، والحرية الدينية ، المعروفتان من قبل في فلسفة روسو وغيره ، وفي اعلانات امريكا وفرنسا وغيرهما كما سبق ، وان كان البعض يعتبرهما « من مستكشفات القرن التاسع عشر » .

ويلاحظ أن المعسكر الشرقي – ونعني هنا بصفة خاصة الاتحاد السوفيتي – لم يكن بالطبع راضياً عن هذا المنحى في مفاهيم الحقوق والحريات ، ومن آيات ذلك أن الاتحاد المذكور (روسيا) قد تقدم قبيل اقرار مشروع الاعلان العالمي بعدة اقتراحات رفضتها الجمعية العامة جميعا ، وكان من بين هذه المحاولات مشروع قرار تقدمت به للجمعية يقول : « حيث ان نص مشروع اعلان حقوق الانسان المقدم الى الجمعية العامة غير مرض ، وحيث انه في حاجة الى تحسينات اساسية في جملة من مواده ، فان الجمعية العامة تقرر ارجاء بحث مشروع اعلان حقوق الانسان الى الدورة الرابعة العادية للجمعية العامة » (وقد رفض هذا الاقتراح باغلبية ٤٥ صوتاً وامتناع ثلاث دول عن التصويت) .

كذلك رفضت لروسيا عدة اقتراحات اخرى (بجلسة ١٩٤٨/١٢/٨) نص احدها على ما يلي : « اعتبار الملكية او التعليم او اية مؤهلات اخرى سببا في التمييز بين المواطنين في انتخاب الهيئات النيابية يعد متعارضاً مع هذه الوثيقة » .

كما يكشف عن الخلاف في المفهوم وفي الاتجاهين الكتلتين بهذا الصدد ان لجنة حقوق الانسان (لجنة الثمانية عشر) (١٨) عندما اقرت مشروع الاعلان العالمي بالاغلبية امتنع عن التصويت عليه كل من روسيا ، وروسيا البيضاء ، واوكرانيا ، ويوغسلافيا ، كما الح المندوب الروسي (الاستاذ بافلوف) على أن تنص ديباجة الاعلان العالمي صراحة على دعوة الحكومات باسم الجمعية العامة لتطبيقه « على النحو الذى تراه هذه الحكومات » مؤكداً انه بدون ذلك ستظل الحقوق والحريات « صورة شكلية » . . .

ويرجع بعض الباحثين تسليم المعسكر الشرقي في النهاية بهذا المفهوم التقليدى في ديباجة الاعلان (لم في اغلبية نصوصه) وربط هذه الحقوق « بالانسان » على نحو يغلب فيه طابع التجريد الغربي ، الى ضيق الوقت من جهة والى كون الاعلان « اعلاناً غير ملزم » لعموميات ليست باهمية وخطورة المواثيق الملزمة التي كان دورها مرتقباً بعد الاعلان . وفعلا صمدت الكتلة الشرقية

---

(١٧) يراجع الهامش السابق .

(١٨) راست اللجنة في مراحلها الاولى مسز روزفلت ، وراسها حينا فيما بعد المرحوم الدكتور محمود عزمى (مصر) وكان مقررها الدكتور شارل مالك (لبنان) عند تقديم تقريرها والذى راس حينا المجلس الاقتصادى والاجتماعي .

باصرار فيما تلا الاعلان حيث بدأ الامر يخرج من دور التوجيه الى دور الالزام ، بل ويتضمن – فيما يتضمن – قدراً من الرقابة الدولية التي لا يرتضيها المعسكر الشرقي ويتشكك كثيراً في حيدة لجانها وتجردها ، ان لم نقل يخشى اقتحامها لأسراره وتدخلها في شئونه الداخلية وفيما بينه وبين مواطنيه . وحتى بافتراض الحيدة والتجرد في مثل هذه اللجان الدولية فان المعسكر الشرقي يخشى التناقض معها في فهم أساس الحرية في الدول الشرقية وهو أساس اقتصادي لا مجرد أساس ميتافيزيقي او سياسي مجرد ، كما سبقت الاشارة . وقد عبر عن ذلك الاستاذ شارل مالك (مقرر اللجنة) في مقال جاء فيه : « . . . الحقوق الاساسية التي تنبع منها كافة الحقوق الاخرى وتعني بها الحرية والاخاء . . . ترجعهما (المادة الاولى من الاعلان) الى طبيعة الانسان العقلية والاخلاقية ، والمادة الاخيرة تؤكد طبيعة تلك الحقوق من حيث انها لصيقة بالانسان . . . » كما قال : « انه تصريح (او اعلان) بحقوق الانسان لا بحقوق الدولة والجماعة » ثم اضاف : « نشأ الخلاف (بين الكتلتين) حول الاهمية النسبية لكل نوع ووجوب اعطاء الاولوية لاحدهما على الاخر . ولقد رأت الدول السوفيتية بوجه عام في مشكلة حقوق الانسان انها قبل كل شيء مشكلة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بجماهير الشعب وواجب الدولة في ان تضمن هذه الحقوق ، بينما ركزت – على العكس من ذلك – امريكا وانجلترا اهتمامهما في الحريات الفردية التقليدية . . . » واشار كذلك الى اتخاذ ممثل فرنسا (المسيو كاسان) موقفاً وسطاً بين الاتجاهين المتعارضين . .

كذلك أوضح الدكتور مالك نقطة الخلاف الاخرى حول طبيعة ومصدر حقوق الانسان ومن أين يستمدها الفرد . « هل الدولة هي التي تمنحه اياها او الهيئة الاجتماعية او الامم المتحدة ، أم انها لصيقة بطبيعة الفرد البشرية بحيث لا يصبح بدونها انساناً (ومن ثم لا يمكن او يمكن سحب هذه الحقوق منه حسب وجهة النظر التي ترجح الاخرى) كما يكون الاعتراف بهذه الحقوق واجباً ، لا منحة او منة « وتكون الحقوق هي التي تحدد سلطان الجماعة » لا العكس .

(جـ) – غلبة المفهوم السياسي (التقليدي) كذلك على مواد الاعلان العالمي مع قدر واضح من العناية بالمفهوم الاجتماعي والاقتصادي والثقافي :

ان ما سبق ذكره في شان ديباجة الاعلان العالمي ينطبق كذلك على نصوص مواده ، فنجد منها – بجانب بعض مواد لا تتضمن حقوقاً بالمعنى الصحيح – المواد ذات المفهوم السياسي (وهي الاكثر عدداً) وذلك على النحو التالي :

(١) المواد غير المتعلقة بتقرير الحق او بيان مضمونه :

تتحدث المادة ٢٩ عن واجبات الفرد بقولها : (١) على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته ان تنمو نمواً حراً كاملاً . (٢) ويخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط ، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ، ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والاخلاق في مجتمع ديمقراطي . (٣) لا يصح بحال من الاحوال ان تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الامم المتحدة ومبادئها .

ولئن كانت هذه المادة في جملتها تقرر واجبات كما هو واضح الا أنها في سياقها قد تضمنت عبارة تمثل حقاً او ضماناً لحقوق الافراد ، وذلك عندما قرر البند (٢) ان القيود التي ترد على الحقوق

هي « التي يقررها القانون وحده » ، ذلك لان الحريات امانة في عنق المشرع ، وقد استظهر هذا المبدا الفقه والقضاء في مختلف الدول وكان من الخير تقريره هنا ولو جاء في معرض الحديث عن الواجبات .

كذلك من ضمانات الحقوق ما تضمنته المادة من تحديد هدف القيود التي يمكن ان يقررها « القانون » على الحقوق والحريات حيث يقول البند (٢) المذكور « لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي » .

ويلاحظ ما سبق من ان مآسي الحربين العالميتين وخاصة الحرب الثانية هي التي قوت فكرة تقييد الحرية في المجتمع الديمقراطي حيث وضح خطر استغلالها للقضاء على ذات النظام الذي يقررها ويكفلها ، في حين لا ينعم بمثل هذه الحريات الفرد في المعسكر المقابل ، اي الطرف الآخر في المعركة . وبذلك برزت فكرة انه « لا حرية لمن يريد القضاء على الحرية » .

كذلك تتعلق المادة الثلاثون من الاعلان بتفسير النصوص الخاصة بالحقوق حيث تقول : « ليس في هذا الاعلان نص يجوز تأويله على انه يخول لدولة او جماعة او فرد اي حق في القيام بنشاط او تأدية عمل يهدف الى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه » .

ونظهر في هذا النص كذلك روح الحذر التي رأيناها في المادة السابقة عليها (٢٩) .

(٢) مواد الاعلان العالمي المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية (التقليدية) :

لما كان موضوع هذا البحث خاصا بمفهوم حقوق الانسان وجب الا نتعرض للنصوص والمواد الا من هذه الزاوية ، ومن ثم لا نناقش الآراء الفقهية المتفرقة والمتعارضة بصدد تقسيم الحريات والحقوق الاساسية وتعريفاتها ومختلف الزوايا الخاصة بها .

ونلاحظ بالاضافة الى ذلك ان كل التقسيمات ـ القانونية ـ نسبية وليست مطلقة، بل قد تصل الى مجرد تذوق الفقيه الشخصي لهذا التقسيم او ذاك ، وتقديره الذاتي لأوجه الشبه او لأوجه الخلاف عند التقسيم . كما ان الحق الواحد او الحرية قد يكون لهما جانب سياسي وجانب آخر اقتصادي او اجتماعي او ثقافي ؛ بل لعل اكثر الحقوق والحريات لا تخلو من ذلك لان كل هذه الجوانب من قبيل العلوم الاجتماعية بقاسم اجتماعي مشترك بينها مع اختلاف في نسبة او نصيب كل جانب .

ولعل اسلم اسلوب نتبعه هو ذلك الذي سارت عليه الجهود الدولية في شان حقوق الانسان ، وذلك بتقسيمها الحقوق الى مدنية وسياسية (وتعرف بالحقوق التقليدية) والى حقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية . فقد ساد هذا التقسيم الاعمال التي سبقت الاعلان العالمي للحقوق (سواء في لجنة حقوق الانسان او في الجمعية العامة او لجنتها الثالثة او غيرها) ؛ وعلى اساسه اعد كذلك مشروعا الاتفاقيتين السابق ذكرهما واللذان وافقت عليهما الجمعية بتاريخ ١٩٦٦/١٢/١٦ . كذلك نود ان نتفادى اختلاف الاجتهادات الفردية في الترجمة العربية لنصوص الاعلان العالمي ـ ملتزمين الترجمة الصادرة من الامانة العامة للامم المتحدة (وذلك برغم ما قد يؤخذ على اسلوبها العربي احيانا كثيرة) .

ولئن كان مشروعا الاتفاقيتين المشار اليهما لم يدخلا بعد مرحلة التنفيذ ، ـ كما عرفنا ـ فان

من الواجب الاسترشاد بهما في تكملة الاعلان العالمي وشرح مضامينه ، وبخاصة لكونهما قد اقرتهما الجمعية العامة (سنة ١٩٦٦) كما اقرت الاعلان العالمي من قبل (سنة ١٩٤٨) .

ولهذا نسجل هنا ـ قبل المواد ـ ما جاء في ديباجتي الاتفاقيتين (بعبارة واحدة) حيث قالتا :

« ان الدول الاطراف في الاتفاقية الحالية ،

« حيث ان الاعتراف بالكرامة المتاصلة في جميع اعضاء الاسرة الدولية ، وبحقوقهم المتساوية التي لا يمكن التصرف بها يشكل ، استنادا للمبادىء المعلنة في ميثاق الامم المتحدة ، اساس الحرية والعدالة والسلام في العالم .

« واقرارا منها بانبثاق هذه الحقوق من الكرامة المتاصلة في الانسان .

« واقرارا منها بان مثال الكائنات الانسانية الحرة المتمتعة بالحرية ، المدنية والسياسية ، والمتحررة من الخوف والحاجة انما يتحقق فقط اذا قامت أوضاع يمكن معها لكل فرد أن يتمتع بحقوقه المدنية والسياسية وكذلك بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية . (١٩)

« ونظرا لالتزام الدول بموجب ميثاق الامم المتحدة بتعزيز الاحترام العالمي لحقوق الانسان وحرياته ومراعاتها .

« وتقديرا منها لمسؤولية الفرد ، بما عليه من واجبات تجاه الافراد الاخرين والمجتمع الذي ينتمي اليه (٢٠) في الكفاح لتعزيز الحقوق المقررة في الاتفاقية الحالية ومراعاتها ،

« توافق على المواد التالية . . . . . الخ »

وبالعودة الى « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » نجد بصدد الحريات والحقوق السياسية نصوصا عديدة تدور حول فكرتي المساواة المدنية والحرية ، ومعلوم انه يندرج تحت لفظ المساواة المدنية مظاهر تتعلق (اولا) بالمنافع الاجتماعية (وهي : المساواة امام القانون ، وامام

(١٩ و ٢٠) ـ يلاحظ هنا الاتجاه الاقتصادي والاجتماعي والثقافي المرغوب في اضافته الى الطابع « السياسي التقليدي » للحقوق والحريات مجاراة للتيارات والافكار الاشتراكية . كما يلاحظ ان اتفاقية الحقوق السياسية منظور اليها على ان تنفذ بصفة عامة فور التصديق عليها (من ٣٥ دولة) ، اما الاتفاقية الثانية فمقصود ان تطبق على مراحل .

ويلاحظ كذلك ان الاتفاقية السياسية لم تذكر كل الحقوق الواردة في الاعلان العالمي فلم تذكر مثلا حق التملك ، ومنع الحرمان التعسفي من الملكية ، وحق اللجوء للمضطهدين في بلدهم ، وحق الفرد في الا يحرم من جنسيته بصورة تعسفية .

ولكن استحدثت الاتفاقيتان بعض حقوق غير منصوص عليها في الاعلان العالمي ، من ذلك الحقوق المتعلقة بالاقليات (العرقية او الدينية او اللغوية) .

كذلك فصلت الاتفاقيتان بعض حقوق سبق الى ذكرها الاعلان العالمي كالحقوق النقابية والعمالية (بالاتفاقية الاقتصادية . . .) وحق الاضراب وامور الاسرة . . . والتعليم .

وايضا يلاحظ تداخل فيما بين الاتفاقيتين المذكورتين بالنسبة الى بعض الحقوق ، من ذلك حرية المشاركة او الحرية النقابية (المادة ٢٢ من الاتفاقية السياسية والمادة ٨ من الاخرى) ـ ومثل ذلك موضوع الاسرة والزواج والاطفال (م ٢٣ و ٢٤ من الاولى والمادة ١٠ من الثانية) .

القضاء ، وفى التوظف)وتتعلق ثانياً بالمساواة فى الأعباء او التكاليف العامة (اى المساواة فى الضرائب وفى الخدمة العسكرية) .

اما الحرية فتشمل – برغم الخلافات التى لا تحصى – فئتين أساسيتين : اولاها :«الحريات المتصلة بمصالح الفرد المادية » (ونعنى بذلك الحرية الشخصية – شاملة بخاصة حرية التنقل وحق الامن وسرية المراسلات – ثم حق التملك ، فحرمة المسكن ، فحرية العمل والتجارة والصناعة) ، اما الفئة الثانية فقد آثرنا تسميتها بالحريات المتصلة بمصالح الافراد المعنوية (وتشمل : حرية العقيدة والعبادة ، وحرية الراى والاجتماع وتأليف الجمعيات وحرية التعليم وحق الشكوى او تقديم العرائض) .

هذه الحريات المتعددة والمتداخلة ، اشد تداخلاً فى نصوص المواد التى عالجتها فى الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، وهى المواد من ١ الى ٢١؛ولذلك نورد نصوصها كما جاءت بالاعلان المذكور ، دون ذكر للتفاصيل الفقهية حول العنوان الذى تندرج تحته كل مادة او كل فقرة منها بالذات :

(مادة ١) يولد جميع الناس احراراً متساوين فى الكرامة والحقوق وقد وهبوا عقلاً وضميراً ، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء .

(مادة ٢) لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فى هذا الاعلان دون اى تمييز كالتمييز بسبب العنصر او اللون اوالجنس او اللغة او الدين او الراى السياسى او اى راى آخر ، او الاصل الوطنى او الاجتماعى او الثروة او الميلاد او اى وضع آخر ودون اية تفرقة بين الرجال والنساء .

وفضلاً عما تقدم فلن يكون هناك اى تمييز اساسه الوضع السياسى او القانونى او الدولي للبلد او البقعة التي ينتمي اليها الفرد سواء كان هذا البلد او تلك البقعة مستقلاً او تحت الوصاية او غير متمتع بالحكم الذاتي او كانت سيادته خاضعة لأى قيد من القيود .

(مادة ٣) لكل فرد الحق فى الحياة والحرية وسلامة شخصه .

(مادة ٤) لا يجوز استرقاق او استعباد اى شخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة اوضاعها .

(مادة ٥) لا يعرض اى انسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية او الوحشية او الحاطة بالكرامة .

(مادة ٦) لكل انسان اينما وجد الحق فى ان يعترف بشخصيته القانونية .

(مادة ٧) كل الناس سواسية امام القانون ولهم الحق فى التمتع بحماية متكافئة منه دون اية تفرقة ، كما ان لهم جميعاً الحق فى حماية متساوية ضد اى تمييز يخل بهذا الاعلان وضد اى تحريض على تمييز كهذا .

(مادة ٨) لكل شخص الحق فى ان يلجأ الى المحاكم الوطنية لانصافه من اعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التي يمنحها له القانون .

(مادة ٩) لا يجوز القبض على اى انسان اوحجزه او نفيه تعسفا .

(مادة ١٠) لكل انسان الحق ، على قدم المساواةالتامة مع الاخرين ، فى ان تنظر قضيته امام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياللفصل فى حقوقه والتزاماته واية تهمة جنائية توجه اليه .

(مادة ١١) : ١ ـ كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئا الى ان تثبت ادانته قانونا بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه .

٢ ـ لا يدان اى شخص من جراء اداءعمل او الامتناع عن اداء عمل الا اذا كان ذلك يعتبر جرماً وفقا للقانون الوطنى اوالدولى وقت الارتكاب ، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التى كان يجوز توقيعهاوقت ارتكاب الجريمة .

(مادة ١٢) لا يعرض احد لتدخل تعسفى فى حياتهالخاصة او اسرته او مسكنه أو مراسلاته او لحملات على شرفه وسمعته ، ولكلشخص الحق فى حماية القانون من مثل هذا التدخل او تلك الحملات .

(مادة ١٣) : ١ ـ لكل فرد حُرية التنقل واختيارمحل اقامته داخل حدود كل دولة .

٢ ـ يحق لكل فرد ان يغادر اية بلاد بما فى ذلك بلده كما يحق له العودة اليها .

(مادة ١٤) : ١ ـ لكل فردالحق فى ان يلجا الى بلاد اخرى او يحاول الالتجاء اليها هربا من الاضطهاد.

٢ ـ لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمةفى جرائم غير سياسية او لاعمال تناقض اغراض الامم المتحدة ومبادئها .

(مادة ١٥) : ١ ـ لكل فرد حق التمتع بجنسيةما .

٢ ـ لا يجوز حرمان شخص من جنسيتهتعسفا او انكار حقه فى تغييرها .

(مادة ١٦) : ١ ـ للرجل والمراة متى بلغا سنالزواج حق التزوج وتاسيس اسرة دون اى قيد بسبب الجنس او الدين ، ولهما حقوقمتساوية عند الزواج والنناء قيامه وعند انحلاله .

٢ ـ لا يبرم عقد الزواج الا برضىالطرفين الراغبين فى الزواج رضى كاملاً لا اكراه فيه .

٣ ـ الاسرة هى الوحدة الطبيعيةالاساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة .

(مادة ١٧) ١ ـ لكل شخص حق التملك بمفردهاو بالاشتراك مع غيره

٢ ـ لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفا

(مادة ١٨) لكل شخص الحق فى حرية التفكير والضميروالدين،ويشمل هذا الحقحرية تغيير ديانته او عقيدته ، وحرية الاعراب عنهما بالتعليموالممارسة واقامة الشعائر ومراعاتها ، سواء اكان ذلك سراً ام مع الجماعة .

(مادة ١٩) لكل شخص الحق فى حريـة الرأى والتعبير ، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون اى تدخل ، واستقاء الانباء والافكار وتلقيها واذاعتها باية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية .

(مادة ٢٠) ١ ـ لكـل شخص الحـق فى حرية الاشتراك فى الجمعيات والجماعات السلمية .

٢ ـ لا يجوز ارغام احد على الانضمام الى جمعية ما .

(مادة ٢١) ١ ـ لكل فرد الحق فى الاشتراك فى ادارة الشئون العامة لبلاده اما مباشرة واما بواسطة ممثلين يختارون اختيارا حرا .

٢ ـ لكل شخص نفس الحق الذى لغيره فى تقلد الوظائف العامة فى البلاد .

٣ ـ ان ارادة الشعب هى مصدر سلطة الحكومة ، ويعبر عن هـذه الارادة بانتخـابات نزيهة دورية تجرى على اساس الاقتراع السرى وعلى قدم المساواة بين الجميع او حسب اى اجراء مماثل يضمن حرية التصويت .

الفرع الثاني ـ الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى الاعلان العالمي

تتضمن هذه الحقوق فيمـا تتضمن ما يتعلق بالتامين الاجتماعي للأفراد ، وما يتصل بالعمل وعدالته من حيث الأجر ومستوى المعيشة وحق الراحة واوقات الفراغ وتحديد ساعات العمل وحق التنظيم النقابي ، وكذلك ما يتعلق بالاسرة ومستواها المعيشى والصحى والاجتماعى، وكذلك الامومة والطفولـة ، والنشء ، وحالات المرض والشيخوخة والعجـز ، وبعض جوانب التعليم والثقافة والتراث المتعلق بها . . . وما الى ذلك من جوانب لا يكاد يدركها الحصر .

ونجد فى الاعلان العالمى متعلقا بصميم هذه النواحى المواد من ٢٢ الى ٢٨ وفيما يلى نصها :

(المادة ٢٢) : لكـل شخص بصفته عضـوا فى المجتمع الحق فى الضمانة الاجتماعية، وفى ان تحقق بوساطة المجهود القومى والتعاون الدولى، وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردهـا الحقـوق الاقتصادية والاجتماعيـة والتربويـة (او الثقافية) التى لا غنى عنهـا لكرامته وللنمو الحر لشخصيته .

(المادة ٢٣) : ١ ـ لكل شخص الحق فى العمل ، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما ان له حق الحماية من البطالة .

٢ ـ لكل فرد دون اى تمييز الحق فى اجر متساو للعمل .

٣ ـ لكل فرد يقوم بعمل ، الحق فى اجر عادل مرض يكفل له ولاسرته عيشة لائقة بكرامة الانسان تضاف اليه ، عنـد اللزوم ، وسائل اخرى للحماية الاجتماعية .

٤ ـ لكـل شخص الحق فى ان ينشىء وينضم الى نقابات حماية لمصلحته .

(المادة ٢٤) : لكل شخص الحق فى الراحة ، وفى اوقات الفراغ ، ولا سيما فى تحديد معقول لساعات العمل وفى عطلات دورية باجر .

(المادة ٢٥) : ١ – لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولاسرته ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة ، وله الحق في تامين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن ارادته .

٢ – للامومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين ، وينعم كل الاطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء اكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي ام بطريقة غير شرعية .

(المادة ٢٦) : ١ – لكل شخص الحق في التعلم ، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الاولى والاساسية على الاقل بالمجان ، وان يكون التعليم الاولي الزاميا ، وينبغي ان يعمم التعليم الفني والمهني ، وان ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى اساس الكفاءة .

٢ – يجب ان تهدف التربية الى انماء شخصية الانسان انماء كاملا ، والى تعزيز احترام الانسان والحريات الاساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية او الدينية ، والى زيادة مجهود الامم المتحدة لحفظ السلام .

٣ – للآباء الحق الاول في اختيار نوع تربية أولادهم .

(المادة ٢٧) : ١ – لكل فرد الحق في ان يشترك اشتراكا حرا في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه .

٢ – لكل فرد الحق في حماية المصالح الادبية والمادية المترتبة على انتاجه العلمي او الادبي او الفني .

ونلاحظ أنه على اساس هاتين المادتين بصفة خاصة (والاعلان العالمي لحقوق الانسان بصفة عامة) صدر ميثاق بعدم التمييز في التعليم عن المؤتمر العام لمنظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) في ١٤ ديسمبر سنة ١٩٦٠، مشيراً الى « المساواة في فرص التحصيل التعليمي » وان منظمة اليونسكو بينما تحترم التنوع في انظمة التعليم القومي ، لا تقوم بواجبها في شجب اى نوع من التمييز التعليمي فحسب ، بل تساند مبدأ تكافؤ الفرص والمعاملة على قدم المساواة للجميع في حقل التعليم .

وقد فسر الميثاق المذكور التمييز بانه « يشمل اى تفرقة او عزل او حصر او محاباة تلك التي تقوم على اساس من العنصر او اللون او الجنس او اللغة او الدين او الراى السياسي او غير ذلك من الاراء او الأصل القومي أو الاجتماعي او الظروف الاقتصادية أو المولد ، مما تهدف او تؤثر في الغاء او تحريف المساواة في المعاملة في التعليم » . وخصص الميثاق بعد هذا التعميم بعض حالات التمييز بالذات ، وهي (وفقا للمادة الاولى) :

(أ) تجريد اى شخص او جماعة من الناس من الانتساب الى التعليم مهما كان نوعه او مستواه .

(ب) حصر اى شخص او جماعة من الناس في مستوى ادنى من التعليم .

(جـ) اقامة او رعاية معاهد تعليمية منفصلة او نظم لافراد او جماعات من الناس .

(د) فرض أوضاع على شخص او جماعة من الناس تتعارض مع كرامة الانسان .

ولكن لا يعتبر « تمييزاً » (بنص المادة الثانية) :

(أ) اقامة أو رعاية نظم تربوية منفصلة ومعاهد للطلاب من كلا الجنسين اذا ضمنت هذه النظم المساواة فى حق التمتع بالتعليم ..

(ب) وكذلك المعاهد والنظم التعليمية المنفصلة تمشياً مع رغبة الآباء أو أولياء الامور شريطة ان تكون المساهمة فيها او الانتساب اليها اختيارياً وان يكون المستوى التعليمي مما يمكن ان تختطه او تقرره السلطات المسئولة ..

(جـ) كذلك المعاهد التربوية الخاصة غير الهادفة الى عزلة اى جماعة بل تتوخى تسهيلات تعليمية علاوة على ما تمنحه السلطات العامة ... وبالمستوى السابق ذكره فى البند السابق .

وقد تكفلت الدول الأعضاء بأن تلغي نصوص التشريعات والتعليمات وكذلك التصرفات التي تتضمن تمييزاً ، وبعدم السماح للسلطات الوطنية بالتفرقة فى المعاملة بين الوطنيين فى الأقساط المدرسية والمنح الدراسية وغيرها الا على اساس الجدارة او الحاجة ، ومنح المواطنين الغرباء المقيمين فى اراضي الدولة نفس حق التمتع بالتعليم كالمواطنين . كذلك نص على العمل على جعل التعليم الابتدائي مجانيا والزاميا ، والثانوى فى مقدور الكل ومفتوحاً امام الجميع ، والتعليم العالي متيسراً على التساوى امام الجميع وعلى أساس من الكفاءة الفردية مع ضرورة تشجيع وتنمية تربية الاشخاص الذين لم ينالوا اى تحصيل ابتدائي او لم يتموا هذا التحصيل كله ... وان تقدم الدولة التدريب لمهنة التدريس دون تمييز .

كل ذلك مع توكيد توجيه التربية للتطوير الشامل للشخصية الانسانية ولتوثيق احترام حقوق الانسان والحريات الأساسية ولتشجيع التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الامم والجماعات العرقية او الدينية ولتعزيز نشاط الامم المتحدة فى الحفاظ على السلام . ومع اعتبار احترام حرية الآباء أو الأوصياء فى اختيار المعاهد لابنائهم امراً حيويا ، وان يتعلموا تعليما يتمشى مع عقائدهم دينيا واخلاقيا ... وبلغة الاقليات القومية وحق استعمالها ... وكل ذلك بصورة اختيارية ...

وقد فتح باب الانضمام الى هذا الميثاق للدول التي ليست أعضاء فى اليونسكو .

ولقد جاءت نصوص دستور الكويت متجاوبة مع هذه المعاني حيث نجد فى شأن التعليم بالذات المادة ١٣ تقول : « التعليم ركن اساسي لتقدم المجتمع ، تكفله الدولة وترعاه » . ثم تضيف المادة ١٤ قولها : « ترعى الدولة العلوم والآداب والفنون وتشجيع البحث العلمى » .

ثم تقرر المادة ٤٠ أن : « التعليم حق للكويتيين ، تكفله الدولة وفقاً للقانون وفى حدود النظام العام والآداب . والتعليم الزامي مجاني فى مراحله الاولى وفقاً للقانون ، ويضع القانون الخطة اللازمة للقضاء على الامية ، وتهتم الدولة خاصة بنمو الشباب البدني والخلقي والعقلي » .

ونشير من الناحية الاسلامية ـ كنموذج فقط ـ الى فك اسر الأسير مقابل تعليمه عشرة من المسلمين .

المادة ٢٨ : « لكل فرد الحق فى التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها فى هذا الاعلان تحققاً تاماً . » .

وقد سبق ذكر المادة ٢٩ التي تتحدث عن« واجبات » الفرد نحو « المجتمع » ... وكذلك من « القيود القانونية » للحرية ، وعدم جوازممارسة حقوق الانسان ممارسة تتناقض مع أغراض الامم المتحدة ومبادئها . كذلك نذكر بما قررته المادة الأخيرة ــ الثلاثون ــ من عدم جواز اى نشاط او عمل يهدف الى « هدم الحقوق والحريات » الواردة بالاعلان العالمي .

* * *

هذه هي جملة القول فيما بلغته البشرية من تطور فى « مسيرة حقوق الانسان » ، و « تطور فى مفهوم » هذه الحقوق من خلال تلك المسيرة حتى اليوم .

* * *

اهم مراجع البحث

(ا) ما يتعلق بحقوق الانسان في المؤلفات العامة (في الفقهين العربي والاجنبي) في القانون الدستوري والقانون الدولي العام

(ب) منشورات الامم المتحدة (الدورية والخاصة) في شأن حقوق الانسان ، وتتضمن النصوص والتقارير والبحوث والاتفاقات والتعليقات وما اليها بخصوص تلك الحقوق.

(جـ) منشورات اليونسكو ومنها المتعلق بموضوع « حقوق الانسان » بصفة عامة ، وبالتعليم بصفة خاصة .

(د) مجلد خاص بحقوق الانسان مهدى للاستاذ رينيه كاسان (طبع بباريس سنة ١٩٦٩) أصدره « المعهد الدولي لحقوق الانسان » (بفرنسا) ويتضمن سبعة وثلاثين مقالاً تتناول الجوانب المختلفة لهذه الحقوق وبخاصة على النطاقين الدولي والاوروبي. وكذلك المجلة الفصلية التي يصدرها المعهد المذكور بخصوص حقوق الانسان منذ عامين .

(هـ) مقدمة مجموعة الدساتير الاوروبية للاستاذ ميركين جيتزفيتش (١٩٥٠ ـ ١٩٥١) M. Guetzévitch ومقاله بالمجلة السياسية والبرلمانية ، اكتوبر ١٩٦٤ باريس .

(و) مؤلف الاستاذ « برونيه » Brunet بعنوان : « الضمانات الدولية لحقوق الانسان » ، جنيف ، ١٩٤٧ .

(ز) رسالة Yeltekim عن الاساس القانوني لحقوق الانسان ، لوزان ١٩٥٠ .

(ح) مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة عن « الحريات الفردية والادارة » للاستاذ اندريه هوريو . A. Hauriou (١٩٥١) .

(ط) مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة عن « الحريات العامة » للاستاذ دوبيرو O. Dupeyroux (١٩٦٦) .

(ى) C. Colliard الحريات العامة ، باريس ١٩٥٩ .

(ك) مؤلف الاستاذ موريس كرانستون عن « الحرية » ومؤلفه عن « حقوق الانسان اليوم » (ترجمة لجنة الترجمة في المكتب التجاري ـ بيروت) (مجموعة : تعرف على العالم) ١٩٦٢ .

(ل) مؤلف وليم دوجلاس بعنوان : « حقوق الشعب » ، ترجمة مكرم عطية (مؤسسة فرانكلين) ، بيروت ، ١٩٦٢ .

(م) رسالة دكتوراة ومؤلفات وبحوث (وخاصة بالمجلة المصرية للعلوم السياسية) للدكتور محمد عصفور : وقاية النظام الاجتماعي باعتبارها قيداً على الحريات العامة ١٩٦٠، وازمة الحريات في المعسكرين الشرقي والغربي .. (١٩٦١)، والحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ، (١٩٦١) .

(ن) بحوث عن « حقوق الانسان » للدكتور عز الدين فوده بمجلة الاقتصاد ، والسياسة والتجارة (القاهرة ١٩٥٧) كذلك بالمجلة المصرية للقانون الدولي (١٩٦٤) وبمجلة مصر المعاصرة (١٩٦٦) .

(س) « تاريخ اعلان حقوق الانسان » (للاستاذ البير بايبه) نقله الى العربية الدكتور محمد مندور ونشرته الادارة الثقافية في جامعة الدول العربية . (القاهرة ، ١٩٥٠) .

(ع) مقالات للدكتور محمود عزمي منها مقال بتاريخ ١٩٤٩/١٢/١٠ بمناسبة العيد الاول لحقوق الانسان .

(ف) محاضرة عن « حقوق الانسان والاعلان العالمي لحقوق الانسان » للعميد الدكتور عبد الحي حجازي (في الكويت بتاريخ ١٩٦٧/١٢/١٠ . مجموعة محاضرات الجامعة ١٩٦٧ ص ٥٥ ـ ١٤٠) .

(ص) عبد الحميد عبد الغني ، الميثاق الدولي لحقوق الانسان ، بالمجلة المصرية للقانون المقارن ، ١٩٥٥ .

(ق) مؤلفات وبحوث تمس الصلة عن حقوق الانسان اوما يتصل بها في الاسلام (وقد اجملنا هذه الاشارة واوجزنا التعرض لتفاصيل هذا الموضوع نظراً لوجود بحث خاص به في ذات العدد من المجلة) .

فـؤاد زكـريـا *

العلم والحرية الشخصية

مقدمة :

ومشكلة الحرية الانسانية ، في عمومها من المشكلات التي خلفت وراءها تراثاً طويلاً ، وعولجت باسهاب طوال فترات الفكر الانساني من الزوايا الفلسفية والاخلاقية والاجتماعية والقانونية والنفسية . ولكن العلاقة بين العلم والحرية الشخصية لم تبحث بحثاً صريحاً ، ولم يخصص المفكرون لها ، فيما نعلم ، كتابات مستقلة . وليس معنى ذلك ان الموضوع جديد كل الجدة ، وانما الذي نعنيه ان اية معالجة لهذا الموضوع لن تكون مرتكزة على تراث قديم العهد من المراجع والكتابات التي تعين الباحث على الاهتداء الى طريقه ، بل سيكون لزاماً عليه أن يستخلص معلوماته في هذا الموضوع على نحو ضمني من كتابات لم تكن تتخذ مشكلة الصلة بين العلم والحرية محوراً لابحاثها اما التركيب العقلي الذي يقوم به من اجل استكشاف الابعاد المختلفة للموضوع والجمع بين اطرافه ، فلا مفر للباحث من أن يعتمد فيه على جهوده الخاصة .

العلم والحرية : لمحة تاريخية :

من المعروف ان مفهوم « العلم » ، بمعناه الدقيق المحدد ، الذي نستخدمه فيه للدلالة على المعرفة المنظمة الخاضعة لمناهج دقيقة ، يعد مفهوماً حديثاً نسبياً ، وان البشرية ظلت طوال الجزء الاكبر من تاريخها تستخدم لفظ العلم بمعنى آخر لا يمكن القول انه مضاد لهذا المعنى الاول ، بل هو اوسع منه واشمل بكثير : واعنى به معنى « المعرفة » والسعى الى بلوغ الحقيقة ، والى اكتساب معارف عن الانسان والمجتمع والطبيعة ، بل وعما وراء الطبيعة وما يخفى على طرق ادراكنا المألوفة . فالبحث الميتافيزيقى في مثال المثل ، عند افلاطون ، او في المحرك الاول ، عند ارسطو ، كان عندهما يدخل في صميم العلم ، بل ربما كان هو « العلم » على الحقيقة ، مع انه بمقاييس المناهج العلمية

* تعريف الكاتب الدكتور فؤاد زكريا استاذ الفلسفة الحديثة بجامعة عين شمس ورئيس تحرير مجلة الفكر المعاصر. يهتم بمشكلات الفكر الفلسفي الحديث وله فيها عدد من الكتب وكثير من المقالات والدراسات من اهم كتبه كتاب عن نيتشه وآخر عن اسبينوزا .

الحديثة أبعد ما يكون عن العلم . بل ان البحث في الامور الغيبية هو عند رجال الدين واللاهوت علم بأكمل معاني الكلمة ، وان كان في نظر العلماء المنهجيين مفتقراً الى ابسط الشروط التي لايمكن بدونها أن يسمى البحث علماً . وهكذا عاشت البشرية امداً طويلاً تستخدم لفظ العلم بمعنى موسّع لا يكوّن المعنى الراهن الا جزءاً ضئيلاً منه .

بهذا المعنى الموسّع ، الذي يكون فيه العلم مرادفاً « للمعرفة » ، أياً كان نوعها ، ظهر ارتباط وثيق بين العلم وبين الحرية منذ أقدم عصور الوعي الانساني . بل ان قصة هبوط آدم من الجنة ، في العقائد السماوية ، تنطوي على دلالة واضحة من حيث الربط بين الحرية وبين الفهم ، والمعرفة ، والعلم ، وتأكيد الانسان لنفسه بوصفه موجوداً له كيانه الخاص ، وله عقله الذي يستقل به عن الطبيعة الجامدة ، ويسمو به الى فهمها والسيطرة عليها في الوقت ذاته .

« في البداية كان الرجل والمرأة يعيشان في جنة عدن في انسجام تام معاً ، ومع الطبيعة . وهناك كان السلام مستتباً ، ولم تكن ثمة حاجة الى العمل ولم يكن ثمة اختيار ، ولا حرية ، ولا تفكير أيضاً . كان الرجل محرماً عليه أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشر ، ولكنه تصرف على نحو معارض للأمر الالهي ، وخرج من حالة الانسجام مع الطبيعة التي يكوّن جزءاً منها ، وان لم يكن يعلو عليها . ولقد كان هذا ، من وجهة نظر الكنيسة التي تمثل السلطة ، خطيئة أساسية . أما من وجهة نظر الانسان ، فكان بداية الحرية الانسانية . فسلوك الانسان ضد أوامر الله يعني تحرير ذاته من القهر ، وارتقاءه من طريقة الوجود غير الواعية المميزة للحياة في مراحلها السابقة على الانسانية ، الى مستوى الانسان . هذا السلوك ضد أوامر السلطة ، وارتكاب الخطيئة ، هو في وجهه الانساني الايجابي أول فعل من أفعال الحرية ، أي أول فعل انساني . ففي القصة تكمن الخطيئة ، من جانبها الشكلي ، في السلوك ضد الأمر الالهي ، أما من جانبها المادي فهي تكمن في الأكل من شجرة المعرفة . أي ان فعل العصيان ، بوصفه فعلاً حراً ، هو بداية العقل (1) .

ان الانسان ، حين أكد ذاته بوصفه كائناً حراً ، قد اختار طريق المعرفة والعلم . ففي فعل المعرفة اذن تكمن حرية الانسان ، وبقدر ما يتوافر لدى الانسان من المعرفة ، يكون حراً . تلك هي الدلالة التي يستخلصها « اريك فروم » من قصة طرد آدم من الجنة وهي دلالة لها أهميتها الخاصة بالنسبة الى موضوعنا . وليس يعنينا هنا ان هذا الفعل الحر ، الذي اختار به آدم لنفسه طريق المعرفة ، قد أدى الى طرده من الجنة . فمن المعترف به ان طريق المعرفة شاق ، محفوف بالمخاطر والآلام ، وان المسئولية التي يحملها على أكتافه من يريد الوصول الى علم بالأشياء مسئولية ثقيلة فادحة ، وبذلك يكون الانسان قد اختار عقابه ــ أي خروجه من الجنة ــ في نفس الوقت الذي اختار فيه لنفسه ، بحرية ، طريق المعرفة . ولكن المهم في الأمر ان أول فعل حر للانسان كان فعلاً غايته العلم ، وان هذا الفعل كان يشكل تحدياً لله ، وعصياناً له ، أي ان الانسان كان يعلم انه بسلوكه هذا الطريق كان يريد ــ بمعنى معين ــ أن يشارك الله في احاطته بالأشياء علماً .

على أن القصة الدينية التي تتحدث عن الفعل الحر الاول للانسان لم تكن هي الموضع الوحيد الذي ربطت فيه العقائد الدينية بين الحرية وبين العلم ــ بمعنى المعرفة ــ بل ان فكرة الثواب والعقاب ، وهي فكرة مشتركة بين العقائد السماوية جميعاً ، كانت تفترض مقدماً وجود حرية اختيار لدى الانسان بين الخير والشر . وهذه الحرية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة : اذ ان الله

---

(1) Fromm Erich : **The Fear of Freedom** (Routledge Paperbacks, 1960) pp. 27, 28.

أعطى الانســـان معرفة بالخير والشر ، ووهبنا ارادة ، وتــرك لنا حــرية التصرف ، لكي يصدر حكمه علينا فيما بعد . ولولا هذه الحرية ، وتلك المعرفة ، لكانت المسئولية أمام الله مستحيلة ، ولما كان هنالك معنى للعقاب والثواب . وهكذا يبدو أن فكرة الحرية ترتبط بالعلم هنا ارتباطا مزدوجا : فحرية الانسان ، ومسئوليته أمام الله ، تفترض معرفته الكاملة بما هو خير وما هو شر ، واختياره أحدهما اختيارا واعيا مقصودا . ومن جهة أخرى فان العلم الالهي بنوايا الناس ، وبأفعالهم الظاهرة والباطنة ، هو الذي يضمن عدالة الثواب والعقاب في العالم الآخر . وعلى ذلك فان حرية الارادة ترتبط بالعلم الالهي والعلم الانساني معا ، وبدونهما لا تبلغ نتائجها الكاملة .

وربما كانت المذاهب الدينية التي تنكر الحرية ، وتؤكد القدرية ، تبدو متعارضة مع مبدأ الارتباط بين الحرية والعلم . ذلك لأنها تعني أن كل ما يحدث في حياة الانسان انما هو قدر مكتوب مقدما ، وان طريقة فعلنا لن تؤثر على الاطلاق في المجرى الذي تسير فيه الحوادث ، وان الله قد حدد منذ البداية المسار الكامل لحياة كل انسان ، بحيث لا تكون حرية الانسان في التصرف الا وهما كبيرا ، وبالمثل فان معرفة الانسان لن تقدم ولن تؤخر ، لأن أقصى ما يستطيع عقل الانسان ان يفعله هو أن يمتثل لحكم القدر . ومع ذلك فليس من الصعب ان يدرك المرء في هذا المذهب القدري تأكيدا — عن طريق السلب — للارتباط بين الحرية والعلم . ذلك لأن انتفاء تأثير المعرفة مرتبط في هذا المذهب بانعدام الحرية ، أي أن الانسان حين لم يعد حرا لم يبق لمعرفته أي أثر في مصيره . أما اذا نظرنا الى هذا المذهب من زاوية المسلك الالهي ، فسوف نجد أن الله فيه هو الكائن الحر الوحيد ، فاذا ما بحثنا عن السبب الذي يدعونا الى نسبة هذه الحرية الى الله في المذاهب القدرية ، لوجدنا أنه هو العلم : فبفضل العلم الالهي ، الذي يحيط بكل شيء ، ويدرك المجرى الكامل للحوادث المقبلة ، يكون الله وحده هو الحر ، وبعبارة أخرى فان مذهب القدرية ينطوي ، بصورة ضمنية غير مصرح بها ، على تعريف للكائن الحر بأنه هو ذلك الذي يحيط علمه بمجرى الحوادث وبأسباب حدوثها ، ويرى أن هذا التعريف يستحيل انطباقه على الانسان ، ولا ينطبق الا على الله . وهكذا تبدو فكرة القدرية منطوية ضمنا على تأكيد للربط بين العلم والحرية .

فاذا ما تركنا المجال الديني جانبا ، وانتقلنا الى التاريخ الفكري الدنيوي ، لم يكن من الصعب أن ندرك وجود ارتباط مماثل بين الحرية والعلم في عصور الفكر المختلفة . وحسبنا أن نضرب لذلك أمثلة قليلة ، اذ أننا سنناقش هذا الموضوع فيما بعد بمزيد من التفصيل ، من حيث هو مشكلة فكرية ، أما الآن فان هدفنا لا يعدو أن يكون تقديم عرض تاريخي سريع للروابط بين العلم والحرية .

في العصر اليوناني الكلاسيكي اتخذ مفهوم الحرية الشخصية في بداية الأمر معنى خارجيا لم يكن من الصعب أن يكون فيه مرتبطا بمفهوم العلم . فالشخص الحر ، عند اليونانيين كان هو المواطن الذي يتمتع بمركز اجتماعي معين ، يؤهله لأن يتصف بصفات خاصة ، كالحكمة والكرم والشجاعة ، والأمر الذي يتيح للحر اكتساب هذه الصفات ، هو أن العبيد يعفونه من أعباء الأعمال الاقتصادية المرهقة ، بحيث يستطيع التفرغ لرعاية جسمه وعقله ، والتمتع بثمار المعرفة فالحرية اذن كانت في الأصل صفة قانونية يكتسبها المرء بحكم وضعه في المجتمع ، ولكن هذه الصفة القانونية كانت تؤدي بصاحبها الى اكتساب القدرة على ممارسة أرقى أنواع المعارف العلمية التي عرفها العصر اليوناني ، وهي العلم الرياضي ، والفلسفة بوجه خاص . ولم يكن من العسير على كثير من مؤرخي الفكر الفلسفي ان يثبتوا أن التفوق الكبير الذي أحرزه اليونانيون في الرياضة والفلسفة كان يرجع جزئيا على الأقل ، الى انتشار نظام الرق ، الذي أتاح للمفكرين من الوقت ومن الراحة الجسمية والذهنية ما مكنهم من التفرغ لتلك المهام العقلية الرفيعة . وبعبارة أخرى فان العلم

الذى ورثته البشرية عن اليونانيين كان مرتبطاً الى حد بعيد بذلك النوع الخاص من الحرية ، الذى كان سائداً بينهم ، أعنى حرية المواطن ، فى مقابل العبودية التى يضيع فيها العلم والحكمة مع شياع الحرية .

وقد طرا فيما بعد نوع من التعديل على معنى الحرية عند اليونانيين ، فانتقل هذا المعنى الى داخل النفس الانسانية بعد أن كان مجرد تعبير عن وضع قانونى معين ، واصبحت الحرية هى التخلص من عبودية الانفعالات ومن سيطرة الظروف الخارجية . وكان وجه الاختلاف بين هذا المعنى الجديد وبين المعنى القديم هو ان العبد ذاته يمكن ان يكون حراً بالمعنى الجديد ، وذلك اذا استطاع أن يقهر انفعالاته ويمتنع عن الانسياق وراء اهوائه ، واذا امكنه ان يتحكم فى الظروف الخارجية مهما كانت معاكسة او مؤلمة . ولكن ، على الرغم من هذا التغير الهام الذى طرا على معنى الحرية ، فقد ظلت فى الحالة الثانية بدورها مرتبطة بالعلم : اذ ان المعرفة ، وفهم الضرورة السائدة فى الكون ، هى التي تتيح للمرء أن يقهر انفعالاته ويعلو عليها ، وينظر الى كل ما يمر به من حالات نفسية طارئة فى ضوء الضرورة الكونية الشاملة ، وبذلك يكون الحكيم او العارف ـ فيما راى الرواقيون ، الذين انتشر بينهم هذا اللون من التفكير ـ هو وحده الحر .

على ان هذه الحرية ، كما هو واضح ، لا يمكن ان تتحقق الا لفئة محدودة من الناس ، وهي بحكم تعريفها ذاته حرية ضيقة النطاق ، لا تتوافر الا لمن كان لديهم من الوسائل ما يعينهم على التفرغ للعلم واكتساب المعرفة ، أو من ضبط النفس ما يتيح لهم التحرر من الانفعالات . وهكذا كان مفهوم الحرية عند اليونانيين مقتصراً بطبيعته على فئة قليلة ، وكان « هيجل » على حق حين تحدث عن مراحل ثلاث لفكرة الحرية على مر التاريخ البشرى : حرية الفرد الواحد فى عهود الطغيان القديمة ، وحرية الاقلية فى العصر اليونانى المرتكز على نظام الرق ، وحرية المجموع فى العصر الحديث .

ولكن من المعروف ان « هيجل » حين تحدث عن العصر الحديث ، كان يعنى الامة الالمانية على وجه التخصيص ، وكان يتصور ـ على نحو لا يخلو من الصوفية الغامضة ـ ان هذه الامة هى وحدها التى تحقق فيها حلم الحرية الشاملة بين مجموع الناس . وبطبيعة الحال لم يكن لراى « هيجل » هذا اي اساس من الدراسة الاجتماعية الفعلية ، ولم يكن مبنياً على فهم للواقع الذى كانت تعيش فيه الامة الالمانية فى عصره ، والذى كان ابعد ما يكون عن الحرية الشاملة . بل انه ليمكن القول ان الحرية الشاملة ما زالت هدفاً بعيداً عن التحقق فى جميع ارجاء عالمنا المعاصر . فهل يعني ذلك ان عبارة هيجل السابقة بعيدة كل البعد عن الصواب فى شطرها الأخير الذى يتحدث فيه عن شمول الحرية فى العصر الحديث؟

الواقع ان هذه العبارة يمكن ان تصدق اذا استبعدنا منها اية اشارة الى الامة الألمانية بالذات ، وطبقناها على العصر الحديث باكمله ، واذا لم نأخذها على انها تعبير عن أمر واقع ، بل نظرنا اليها على انها مثل أعلى يسعى العصر الحديث الى تحقيقه . ذلك لأن العصر الحديث ، وان لم يكن قد حقق الحرية الشاملة ، يتخذ من حرية المجموع هذه هدفاً لكل ما يبذله فى هذا السبيل من جهود . وهو فى ذلك يختلف اختلافاً جذرياً عن العصر الكلاسيكي الذى لم يكن يتصور الا نوعاً من الحرية يستحيل ان تكتسبه الا فئة قليلة من البشر . صحيح أن الانسان فى العصر الحديث بعيد كل البعد عن تلك الحرية التى يحلم بها ، وأن هناك مجتمعات كاملة تعيش فى ظل نظم لا تسمح ، من حيث المبدا ، بتحقيق الحرية للجميع . ومع ذلك فان الهدف المعلن عنه ، حتى

فى هذا النوع الأخير من المجتمعات ، هو حرية المجموع ، وهو هدف لم يكن من الممكن أن ينادى به أحد فى العصور القديمة . فما سبب هذا التغيير الجذرى فى نظرتنا الى الحرية ؟ وما هى الظروف التى ساعدت على اتخاذ الحرية الشاملة شعاراً لا تجرؤ على انكاره حتى تلك النظم التى لا تتلاءم بطبيعتها الا مع نوع محدود من الحرية ، أو مع نوع شامل من الاستبداد ؟

من المعروف تاريخياً ، أن انتشار المثل الأعلى للحرية الشاملة كان مرتبطاً ببداية عصر التصنيع واستغلال الانسان للطبيعة على أساس الفهم الصحيح لقوانينها . ومن المعروف أن عصر التصنيع لم يكن من الممكن أن يبدأ الا بعد أن مهدت له الطريق كشوف العلم الحديث منذ القرن السابع عشر ، وربما قبل ذلك . وهنا يظهر الارتباط واضحاً بين النهضة العلمية الحديثة وبين توسيع نطاق فكرة الحرية . فالعلم الحديث اذا كان قد أدى ، من الوجهة السلبية ، الى تحرير الانسان من الجهل وتحقيق سيطرته التدريجية على الطبيعة ، فانه أدى ، من الوجهة الايجابية ، الى نشر أفكار عن الحرية يمكن أن يقتنع بها ، ويحارب من أجلها ، ملايين الناس .

ولقد أثبت العصر الحديث ، على نحو لا يدع مجالاً لأي شك ، أن العلاقة بين العلم والحرية الشخصية علاقة طردية ، وأن التقدم فى أحدهما يعنى تقدماً فى الآخر . فمنذ بداية عصر النهضة كان ظهور البوادر الاولى للمنهج العلمي الحديث يعنى تحرراً من سلطة الكنيسة التى فرضت أقسى القيود على انسان العصور الوسطى . ولم تكن الكشوف الفلكية الحاسمة التى توصل اليها كوبرنيكوس وكبلر وجاليليو تعنى بداية عصر جديد فى تاريخ العلم فحسب ، بل كانت تعنى أيضاً تحرير الانسان من خرافة الاعتقاد بأن الأرض التى يعيش عليها هى مركز الكون ، وبأن كل شىء فى العالم مسخر لخدمته ، وبأن الكون يدور من حوله بينما هو ثابت مستقر . وكانت تلك ضربة قاضية الى النظرة الغائية التى سيطرت على تفكير الفلاسفة والعلماء أمداً طويلاً ، كما كانت بداية النظرة الموضوعية الى العالم ، التى يكتسب فيها الانسان حريته بعمله وكفاحه وسعيه الى اخضاع كل شىء لما يطلقه هو ذاته من النظم والقوانين ، ولا يظن فيها أن هذه الحرية قد منحت له من السماء لمجرد كونه انساناً ، أو أن غاياته وقيمه الانسانية مطبوعة أصلاً على نظام الكون . وكان التقدم المطرد الذى أحرزه العلم التطبيقى ، ممثلاً فى التكنولوجيا ، مرتبطاً أوثق الارتباط بالكفاح من أجل نشر الحرية على أوسع نطاق . وحسبنا أن نضرب مثلاً واحداً على ذلك : فحركة المطالبة بتعديل قوانين الانتخاب البريطانية ، وهى الحركة التى أحرزت أول نجاح حاسم لها فى قانون الاصلاح النيابى عام ١٨٣٢ ، لم يكن من الممكن تصورها قبل الثورة الصناعية التى كانت فى ذاتها أوضح تعبير عن تقدم العلم والتكنولوجيا فى العصر الحديث .

وكانت لهذا الارتباط بين المطالبة بالحريات الديمقراطية وبين تقدم العلم دلالته العميقة . ذلك لأن الحرية والعلم ، فى أعلى صورهما ، ديمقراطيان . فالحرية لا تكتمل الا اذا أصبحت حرية للانسان من حيث هو انسان ، لا حرية فرد واحد ، أو طبقة واحدة فى المجتمع . بل ان الحرية المحدودة انما تحمل فى داخلها بذور القضاء على كل حرية . ومثل هذا يقال عن العلم ، الذى لا يبلغ أوج اكتماله الا حين يصبح عاماً ، ولم يعد احتكاراً لفئة تنكر ثماره على الآخرين . ومعنى ذلك أن كلاً من العلم والحرية لا ينقص كلما ازداد عدد المشاركين ، بل ان اتساع نطاق المشاركة فيهما يزيد من نصيب المجموع ، ومن نصيب كل فرد ، منهما معاً . وهنا نجد أن الحرية تتأثر بالعلم ، ليس فقط من حيث أن تعميق العلم ، نوعياً وكيفياً ، يساعد على تحقيق المزيد من الحرية ، بل أيضاً لأن توسيع القاعدة التي يرتكز عليها العلم ، من الناحية الكمية الخالصة ، يعنى مزيداً من انتشار الحرية وتعميمها . ولا شك فى أن هذا هو أبلغ الدروس التى تكتسبها من تطور مفهومى العلم والحرية الشخصية فى تاريخ عصرنا الحديث .

تحليل نظرى للصلة بين العلم والحرية

اذا كان العرض التاريخي السابق قد اكد وجود علاقة طردية وثيقة بين العلم والحرية في عصور التاريخ الرئيسية ، فان المناقشة النظرية التحليلية لا تنتهى دائماً الى هذه النتيجة : فقد ظهرت آراء متعددة في هذا الموضوع ، وصل بعضها الى حد التناقض التام مع النتيجة السابقة، وكان ذلك امراً طبيعياً من وجهة النظر الفلسفية ؛ اذ ان المناقشة الفلسفية النظرية للمشكلات تعمل ـ كما هو معروف ـ على استطلاع مختلف جوانبها . ومن هنا فان هذه المناقشة ، وان لم تكن تنتهى في كثير من الاحيان الى نتائج نهائية ؛ فانها تساعد دائماً على استكشاف كافة الابعاد الظاهرة والخفية للمشكلة موضوع البحث ، وتقدم مدخلاً لا غناء عنه لكل دراسة عملية لهذه المشكلة . ومن هنا كان لزاماً علينا أن نعرض لأهم الآراء التي قيلت، من وجهة النظر الفلسفية، في العلاقة بين العلم والحرية ، لكي نتبين مدى اتفاق التحليل الفلسفي مع الواقع التاريخي او اختلافه عنه .

١ ـ حياد العلم ازاء الحرية :

اول راي يصادفنا في موضوع العلاقة بين العلم والحرية هو ذلك الراي الذى يستبعد اصلاً وجود هذه العلاقة . فالعلم في نظر الكثيرين يلتزم الحياد التام ازاء القيم البشرية كلها ، وضمنها الحرية . وليس معنى ذلك ، عند اصحاب هذا الراي ، ان العلم لا يكترث بهذه القيم ، او انه يرفضها ، او يابى ان يعمل لخدمتها ، بل ان كل ما يعنيه هو ان العلم لا يتدخل في مجال القيم ، ويترك لانواع اخرى من النشاط الروحي والعقلي للانسان مهمة بحث القيم والعمل على اعلائها . والواقع أن اتجاه العلم الحديث كله ، منذ ايام ديكارت ، يوحى بهذا الراي : اذ ان التفسير الآلي للطبيعة وللكون قد اخذ يزداد قوة ، واصبح العلم يقف على الطرف المقابل للقيم البشرية ، ويؤكد استقلاله التام عنها . واصبحت الروح الموضوعية ذاتها ـ وهي شرط لا غناء عنه للعلم ـ تعنى ترك القيم والمشاعر والاماني البشرية جانباً . وصار المثل الأعلى للمعرفة العلمية هو العلم الرياضي ، الذى اخذ يغزو على الدوام ميداناً بعد الآخر من ميادين المعرفة ، حتى اصبح له اليوم دور اساسي في العلوم الانسانية ذاتها . والعلم الرياضي محايد بطبيعته ، بل هو النموذج الاكبر للحياد الموضوعي التام ازاء كل القيم .

وكانت قمة هذا الاتجاه الى تاكيد حياد العلم هي المذهب الوضعى ، الذى جعل للعلم وللقيم ميدانين مستقلين بينهما هوة لا تعبر ، واكد ان القيم ، من حيث هى تعبير عن امان ورغبات انسانية ، لا شان لها بعملية وصف الامور الواقعة ، التي ياخذها العلم على عاتقه . وهذا الحكم العام ، حين يطبق على المشكلة التى نحن بصددها ، يعنى ان العلم محايد ازاء الحرية ، فهو لا يقف في وجهها ، ولكنه لا يستطيع ان يعمل شيئاً من اجل تحقيقها ، لأن الحرية تنتمى الى ميدان خارج عن نطاق اهتمام العلم : اعنى الى ميدان القيم المعيارية normative values ، على حين ان مهمة العلم تقريرية ووصفية descriptive فحسب .

وعلى الرغم من اننا لا نود ان ندخل الآن في معركة نقدية مع الراى القائل بحياد العلم ازاء الحرية لان المناقشة التالية تتضمن في ذاتها نقداً ضمنياً كافياً لهذا الراي ، فاننا نستطيع ان نلاحظ ، منذ الآن ، ان هذا الراي ، حتى لو صح، لكان اقصى ما يعنيه هو ان البحث العلمى في ذاته لا صلة له بالسعي من اجل الحرية ، ولكن العلم يمكن ان ننظر اليه ، لا من حيث طبيعته الباطنة فحسب ، بل من حيث نتائجه ايضاً . ومن المؤكد ان نتائج العلم وتطبيقاته يمكن ان تكون ذات

مساس مباشر بمشكلة الحرية ، أيا كان فهمنا لهذا اللفظ الأخير . فالخطأ الذى وقع فيه الرأى القائل بحياد العلم هو انه نظر الى العلم بطريقة انعزالية،بحيث لم يضع فى اعتباره سوى عملية البحث العلمى والممارسة العلمية فحسب ، على حين انهلو كان قد تامل العلم فى سياقه الأوسع ، أعنى من حيث اصوله وتطبيقاته الاجتماعية ، لانتهىالى راي مخالف تماما ، يظهر فيه التاثير المتبادل بين العلم والحرية بوضوح .

٢ ــ نقيضة العلم والحرية :

لعل التصوير الأصدق للعلاقة بين العلموالحرية ، اذا ما نظر اليها من زاوية فلسفية ، هو انها تمثل « نقيضة antinomy » ، أعنىأن هذه العلاقة مزدوجة على نحو ينطوى على تناقض .

هذه النقيضة يظهر احد طرفيها بوضوح قاطعفى فلسفة اسبينوزا ، وذلك فى قوله : « ان الناس يخطئون اذ يظنون انفسهم احرارا ، وهو ظن لايرتكز الا على أن لديهم وعيا بافعالهم ، على حين انهم يجهلون الأسباب التى تحكمت فى هذهالأفعال . واذن فقوام فكرتهم عن الحرية هو انهم لا يعرفون اي سبب لأفعالهم . ذلك لانهم حين يقولون : ان الافعال الانسانية تتوقف على الارادة، فهم انما يفوهون بالفاظ ليست لديهم اية فكرةعنها ، والواقع أن الكل يجهلون ما هى الارادة ، وكيف يمكنها تحريك الجسم . . » (٢) .

اما الطرف الآخر فنستطيع ان نجد تعبيرا واضحا عنه لدى باحث كان فى واقع الأمر متاثرا فى تفكيره باسبينوزا الى حد غير قليل ، هو « ستوارت هامبشير » ، وذلك حين قال : « بقدر درجة وعيي الذاتى بفعلى ، وبقدر معرفتىالواضحة بما أقوم به ، اصبح حراً ، بمعنى ان افعالى تطابق نواياى » (٣) .

فالنقيضة تتمثل فى أن الشعور بالحرية ــ وهوشعور باطل فى راي اسبينوزا ــ كان عنده مرتبطا بالجهل بالأسباب ، اما عند هامبشير فان هذا الشعور ناتج عن المعرفة الواضحة . فكيف اذن يكون الجهل مرتبطا بالحرية من جهة ، وتكونالمعرفة مرتبطة بها من جهة اخرى ؟ هل الجهل هو الذى يوهمنا باننا احرار ، بحيث اننا لو اكتسبنا معرفة لما عدنا نشعر بالحرية ، ام ان هذه المعرفة هي وسيلتنا الى اكتساب الحرية ؟

الحق أن هذه النقيضة ، وان بدت حادةقاطعة ، ليست بالخطورة التى تبدو عليها لأول وهلة . ذلك لان اسبينوزا نفسه ، مع تاكيدهان الشعور بالحرية يرجع الى الجهل بالأسباب ، قد عاد واكد ان حرية كل كائن انما تكون فىمعرفتهبالضرورة الباطنة المتحكمة فيه . وبعبارة اخرى فان الحرية تكون فى نظره وهما اذا ما فهمتبمعنى « الفعل الذى لا سبب له » ؛ لان كل فعل لا بد ــ قطعا ــ ان يكون له سبب ، وان كنا نجهل اسباب افعالنا فى معظم الأحيان . أما اذا ما فهمت الحرية بمعنى ادراك الضرورة الباطنةالمتحكمة فى الظواهر ، فعندئذ يكون المرء حرا كلما عرف تلك الأسباب العميقة الداخلية المنبعثةمن طبيعته الخاصة ، والتى تدفعه الى افعال

---

(٢) الأخلاق Ethics. الباب الثانى ، ملحوظة القضية ٣٥

(3) Hampshire Stuart : **Thought and Action** (Chatto and Windus 1960), p. 177.

معينة ، ويكون مرغماً أو مقهوراً اذا كان سلوكه منبعثاً عن عوامل خارجية لا تنتمي الى طبيعته الباطنة . واذن فهناك حرية وهمية ، ترتبط بالجهل ، وهناك حرية حقيقية ، ترتبط بفهم الضرورة الباطنة ، أي بالعلم . وهناك ايضا حرية اختيار عشوائية ، ليس لها من مصدر سوى عدم معرفتنا بالأسباب ، وفي مقابلها الحرية التي يجلبها السير وفقاً للعقل ، والتي ترتبط بالضرورة (لا بالقهر) أوثق الارتباط .

ولكن ، على الرغم من ان من الممكن تجاوز هذه النقيضة بالتفرقة بين الحرية العشوائية والحرية الناتجة عن فهم الضرورة الباطنة والتصرف وفقاً لها ، فما زال من الصحيح أن العلاقة بين الحرية والعلم تنطوي ، من الوجهة الفلسفية ، على اشكال حقيقي . ذلك لأن العلم كلما ازداد تقدماً ، أتاح لنا ان نكتشف اسباباً ضرورية لكثير من الافعال التي كنا نظنها « حرة » اي منبعثة عن ارادتنا وحدها ، وكلما اتسع نطاق العلم ، تضاءل نطاق ما يسمى بالأفعال الحرة ، بهذا المعنى . فالعلم في هذه الحالة يلغي الحرية . ولكن العلم ، من جهة اخرى ، يعمل على تحرير الانسان ، لأنه كلما تقدم أتاح له مزيداً من القدرة على التحكم في الظواهر ، والسيطرة عليها . وهكذا يمكن القول ، في آن واحد ، ان العلم هو الذي يقضي على الحرية ، وهو الذي يجعلها ممكنة .

فكيف يمكن التخلص من هذا التناقض ؟

لا بد لنا ، اذا شئنا ان نصل الى حل لهذا الاشكال ، من ان نعرض لكل من طرفيه بمزيد من التفصيل .

٣ ـ التعارض بين العلم والحرية :

عبر الفيلسوف الألماني « كانت » عن التعارض بين العلم والحرية أوضح تعبير حين اكد ان العقل عندما يبحث في موضوعات العالم يخضع للضرورة ، وحين يتجاوز هذه الموضوعات الى المجال الانساني العملي يصبح حراً . فالعالم الطبيعي ، بكل جوانبه ، خاضع لمبدأ السببية والحتمية الدقيقة ، ومن هنا لم يكن ثمة مجال للحرية في اي علم من العلوم التي تبحث الطبيعة ، بل ان وجهة النظر الطبيعية ذاتها ، في بحث الامور ، تتعارض من حيث المبدأ مع فكرة الحرية . اما حين نخوض مجال الأخلاق والقيم الانسانية ، فلا يمكن ان نقف في وجهنا تلك القيود التي تلزمنا بها وجهة النظر الطبيعية ، اذ ان الروح الانسانية تمتاز بالحرية المطلقة ، والارادة قادرة على الاستقلال عن كل شروط العالم الطبيعي ، وعلى أن تشرع لنفسها من القواعد ما يتفق مع حكم العقل وحده دون خضوع لأي قيد خارجي .

هذه التفرقة بين العالم الطبيعي الخاضع للضرورة ، والذي تبحثه العلوم المختلفة ، وبين العالم المعنوي او الأخلاقي الذي ينفرد به الانسان ، والذي يتميز بالحرية المطلقة ، تعبر عن فكرة ظلت تتردد فيما بعد على انحاء شتى بين مفكرين كانوا يؤمنون بأن العلم ، الذي يتسم مساره بالضرورة ، يتعارض اساساً مع الحرية ، وبأن المجال الانساني يكون حراً حين لا يصبح موضوعاً لأبحاث علمية تسودها وجهة النظر الطبيعية . ومن هنا فان الكثيرين نظروا الى العلوم الانسانية التي تطبق مناهج قريبة الشبه بمناهج العلوم الطبيعية على انها متعارضة بطبيعتها مع فكرة الحرية . فالقول بامكان ايجاد تفسير مبني على فكرة الحتمية لأفعالنا الذهنية والنفسية ، يبدو متعارضاً مع حرية الفعل الانساني ، اذ يكشف عن وجود مسار محدد لهذا الفعل لا يمكنه أن يحيد عنه . وحين يصبح الانسان جزءاً من الطبيعة ، خاضعاً لقوانين مشابهة لتلك التي تخضع لها الحوادث الطبيعية ، اي حين يتحقق الهدف الذي يرمي اليه كل علم يبحث الانسان مستخدماً مناهج

العلوم الطبيعية ، فعندئذ يكون الانسان ـ تبعا لوجهة النظر هذه ـ قد فقد حريته واستقلاله بفقدانه الطابع المميز له . ذلك لان مشكلة الحرية لا تثار الا منذ اللحظة التي يعد فيها الانسان مقابلاً للطبيعة ومستقلاً عن قوانينها . ولذلك كانت هذه المشكلة تزداد حدة كلما ازداد العلم تقدماً .

ففي العصر الحديث اصبحت الصورة التي يرسمها العلم للكون تتصف بالالية ، ولا تترك مجالا لقيم الانسان ورغباته . اصبح العالم موحشا غيرمكترث ، يسير في طريقه المرسوم بدقة وانضباط لا مكان فيهما لمشاعر الانسان . وعلى حين ان العصور الوسطى كانت ترسم للعالم صورة متعاطفة مع الانسان ، فتجعله محتشدا بالملائكةوالارواح والقوى الغيبية ، وتعطيه مسارا متجها الى تحقيق غايات انسانية ، وتطبع القيمالانسانيةعلى الكون في مجموعه وفي كل جزء من اجزائه ، فان العصر الحديث اوجد انفصالا قاطعا بين عالمالطبيعة وعالم الانسان ، وقضى على التداخل القديم بين هذين المجالين . وكان من نتيجة ذلكان ازدادت رغبة الانسان في البحث عن مكان لحريته في هذا الكون الاصم ، واصبح الاهتمامبمشكلة الحرية عاما بين الفلاسفة ، لان التعارض اصبح واضحا وقاطعا بين الشعور الانساني بالحرية وبين الضرورة الكونية التي تبدو غير متجاوبة مع هذا الشعور. وبعبارة اخرى، فعندما بدا للانسان ان صورةالكون الجديدة ، كمارسمها العلم الحديث ، تهدد حريته ، اصبحت مشكلةالحرية ، لاول مرة ، مشكلة اصيلة .

ان المعرفة الدقيقة بكل تفاصيل الحياة والكون ، وهي المعرفة التي يستهدفها العلم الحديث ويستخدم مناهجه الدائمة التطور مراحل بلوغها ، تبدو في نظر الكثيرين متعارضة مع حرية الانسان . فالوصول الى معرفة شاملةبالطبيعة وبالحياة ، معناه ان كل شيء قد اصبح واضحا محدد المعالم ، بحيث لا يعود هنالك الاطريق واحد محدد بدوره لبلوغ الخير الانساني . عندئذ لا يكون هنالك معنى لترك الحرية للناس بحيث يسلك كل منهم وفقا للقاعدة التي يمليها عليه عقله ، بل يكون الاقرب الى المعقول هو الزام كل شخص بمراعاة الشروط الضرورية لتحقيق الخير ، وهي شروط وحيدة لا بديل لها. ومما يبرر هذا الالزام ان خروج المرء عنه يعني الحاق الضرر بنفسه وبالآخرين . وهذا يعني ان العلم الشامل ، على المستوى الانساني ، لا يترك مجالا لحرية التصرف ، او للسلوك غير الملتزم باتجاه واحد محدد مقدما .

هذه المشكلة ، التي اثارها تقدم العلم الحديث ، تناظر مشكلة اخرى سبق ان اثارها اللاهوت عن العلم الشامل على المستوى الالهي . فقد بدا للبعض ان شمول العلم الالهي واحاطته بكل شيء يتعارض مع مسئولية الانسان عن افعاله ، ومن ثم فهو يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب. فكيف يعاقب الله انسانا وقد كان يعلمه الشامل يعرف مقدما انه سيرتكب الشر ؟ ان الخالق يعرف منذ البداية ما سيحدث لما خلقه ، اي ان فعل الخلق يستتبع علماً شاملاً ، فكيف يكون المخلوق بعد ذلك مسئولاً أمام من خلقه ، ومن احاطه علمه منذ البداية بكل تفاصيل سلوكه في المستقبل ؟ لقد لخصت الفيلسوفة « سوزان ستبنج » وجهة النظر هذه حين اكدت وجود تناقض شديد بين فكرة الله بوصفه خالقا وفكرةالله بوصفه قاضياً (٤). فكيف يكون خالق الشيء حكما عليه ؟ كيف يشكله على نحو معين ، ويعلم مقدما ما سيترتب على هذه الطريقة الخاصة في التشكيل ، ثم يحاسبه على تصرفاته المترتبة على طريقة تشكيله له ؟ هذا الاعتراض الخطير هوالذي دفع اللاهوتيين الى ان يبتدعوا فكرة « حريةاستواء الاطراف liberté d'indifférence » ،

(4) Stebbing L. Susan : **Philosophy and the Physicists.** Dover Paperbacks 1958, pp. 247-249

بوصفها تلك الحرية التى منحت للانسان بحيث يكون أمامه فى كل حالة طريقان يستطيع الاختيار بينهما. فالله قد شاء أن يمنح الانسان القدرة على أن يحدد لنفسه المسلك الذى يختاره بين مسالك متعددة ممكنة ، حتى يكون للثواب والعقاب ، والمسئولية أمام الله ، معنى .

ولا جدال فى أن هذا الحل يؤدى الى تحقيق قدر من الحرية للانسان ، ولكن على حساب شمول العلم الالهى : اذ أن اتاحة ممكنات متعددة أمام السلوك الانسانى لن يكون أمرا يستتبع مسئولية أمام الله الا اذا كان اختيار الانسان لواحد من هذه الممكنات أمراً خارجا عن نطاق العلم الالهى الشامل ، والا عدنا مرة أخرى الى التعارض بين العلم الالهى الشامل والمسئولية أمام الله . وهكذا يكون فى هذا الحل ذاته تأييد للتعارض بين شمول العلم الالهى وبين الحرية الانسانية ، بحيث لا يمكن تأكيد هذه الحرية الا بتضييق نسبى لنطاق العلم الالهى .

ولعل هذه النقاط كلها كفيلة بايضاح وجهة النظر التى تؤكد وجود تعارض أساسى بين العلم والحرية ، وتذهب الى ان ازدياد أحكام البناء العلمى يؤدى حتماً الى تضييق نطاق الحرية ، والى ان الحرية لا تزدهر بحق الا فى ظل مذهب يرخى من قبضة الحتمية العلمية على العالم ، ويترك مجالاً للاختيار بين ممكنات متعددة تستوى فى أهميتها ، ولا يتحتم علينا تفضيل أحدها دون الآخرين . أى ان الحرية ، فى نظر أصحاب هذا الرأى ، لا تقوم لها قائمة الا بقدر ما يتخلى العلم من فكرة الضرورة ويستعيض عنها بفكرة العرضية ، أو بقدر ما يتنازل عن الحتمية لكي يؤكد ان مسار الحوادث غير محتوم ، وغير متحدد أو متعين منذ البداية .

٤ ـ التوفيق بين العلم والحرية :

لم يقتنع مفكرون كثيرون بوجهة النظر السابقة ، التى تؤكد وجود تعارض أساسى بين العلم والحرية ، وكان عدم اقتناعهم هذا راجعاً الى ما تشهد به التجربة ذاتها ، من أن تحرر الانسان مواكب لتقدمه فى العلم ، على حين أن الجهل مظهر من أوضح مظاهر عبودية الانسان . وابتداء من هذه المقدمة التى لا تحتاج الى برهان ، لأنها مستمدة من تجربة المجتمعات الانسانية ذاتها خلال تاريخها الطويل ، أخذ هؤلاء المفكرون يعيدون النظر فى المقدمات التي ارتكز عليها أنصار الرأى السابق ، لكى يهتدوا الى أوجه الخطأ أو النقص فيها ، ولم يكن من العسير عليهم أن يهتدوا الى الأساس النظرى الكفيل بتأييد الارتباط الوثيق الذى تشهد به التجربة بين تقدم العلم وزيادة حرية الانسان .

ولقد كان لزاماً على هؤلاء المفكرين أن يحاربوا ، منذ البداية ، وجهة النظر التى تفصل بين العلم والحرية ، بحجة أن العلم متعلق بمجال المعرفة ، على حين أن الحرية تتعلق بمجال الفعل والسلوك والارادة . ذلك لأن تأكيد هذا الانفصال يعنى ، فى نهاية الامر ، استحالة قيام أية علاقة بين العلم والحرية ، ما دام لكل منهما مجاله الخاص . فالعلم يبحث فى الأمور النظرية ، ويستهدف بلوغ الحقيقة لذاتها ، على حين أن الحرية مفهوم عملى فى أساسه ، يحققه السلوك البشرى ، ولا يتأثر بالحقيقة النظرية فى قليل أو كثير .

هذا الرأي ينكر التداخل الوثيق بين الجانب النظرى والعملي فى حياة الانسان ، ويتصور العلم عاكفاً على الكشف النظرى للحقائق دون أي اهتمام بالتطبيق ، ويبدو له أن قيمة الحقيقة تقطن ـ كما أراد لها أفلاطون ـ فى عالم مثالي مفارق لعالمنا هذا ، لا شأن له بمشكلات العالم الأرضى أو بالتطبيقات العملية . ولسنا فى حاجة الى جهد كبير لكى نثبت بطلان هذا الانفصال غير

المشروع بين مجال النظر ومجال العمل اوالتطبيق ، اذ ان العلم ، في كل كشف نظري يبلغه، يحرز انتصارات عملية مرتبطة بهذا الكشف اوثق الارتباط ، ولا يمكن فصلها عنه الا تعسفا .

ليس هنالك ، اذن ، انفصال بين مجالي الحرية والعلم ، أو بين ميدان السلوك العملي وميدان الحقيقة النظرية . فالعلم حين يسعى الى كشف أسباب الظواهر – وهو سعي يبدو نظريا خالصا – يقدم الينا في الوقت ذاته الوسائل التي تتيح لنا السيطرة على هذه الظواهر ، وبالتالي اثبات حريتنا ازاء الضرورة الطبيعية . بل ان المبدأ العام الذي يرتكز عليه الجهد العلمي ، ولا يكون هذا الجهد مفهوما بدونه ، وهو مبدأ الحتمية ، ووجود ارتباط منتظم بين الظواهر ، هو في ذاته عامل عظيم الاهمية في تحقيق الحرية الايجابية للانسان . فهذا المبدأ يعني ان كل جهد يبذله الانسان يمكن ان يحقق النتائج المقصودة منه ، اذا كان هذا الجهد متجها في الاتجاه الصحيح ، وأننا لو غيرنا اتجاه جهدنا لتغيرت النتائج المترتبة عليه . وهذا معناه ان مبدأ الحتمية ، الذي يبدو في ظاهره مبدأ نظريا بحتا، يساعد على تحقيق الحرية بمعناها العملي الايجابي ، اي من حيث هي بلوغ اهداف فعلية مطابقة لما نبذله في سلوكنا من جهد ، وسائرة في نفس الاتجاه الذي يسير فيه هذا السلوك . اما لو تخيلنا ان مبدأ الحتمية ليس هو المسيطر ، اي اذا تصورنا ان كل شيء في الكون لا يخضع لقوانين العلم الضرورية، اما لأن هناك قدرا محتوما يفرض على الطبيعة مسارها بقوة خارجية ، لا بقواها الباطنة الخاصة ، واما لأن العرضية الشاملة هي التي تسود ، بحيث لا يتعين ان تؤدي نفس الاسباب الى حدوث نفس النتائج – لو تخيلنا ذلك فسوف تغدو الحرية مستحيلة ، اذ ان هذا معناه أن أي جهد نبذله لن يكون له اي اثر ، وأن كل شيء اما ان يحدث بطريقة مرسومة مقدما بغض النظر تماما عن الجهد الذي نبذله ، واما ان يحدث بطريقة عشوائية لا تعبر عن ارتباط منتظم بين الظواهر ، وفي كلتا الحالتين تختفي العلاقة السببية بين جهدنا وبين النتائج التي نتوقعها منه، او التي نبذل هذا الجهد من اجل بلوغها .

وهكذا فان فكرة العرضية الشاملة التي تستبعد كل حتمية ، والتي بدا لنا من قبل انها هي التي تجعل الحرية ممكنة ، تقف حاجزا منيعا في وجه كل حرية ايجابية تستهدف فيها تحقيق نتائج معينة من افعالنا . ومعنى ذلك ان سيادة العرضية لا تقل تعارضا مع الحرية عن فكرة الجبرية المطلقة ، او القدرية التي لا تترك مجالا لأي تصرف فردي . وبالحتمية العلمية وحدها ، اعني بالمبدأ القائل بوجود ترابط منتظم قابل للفهم بين الظواهر ، يمكن للحرية أن تتحقق ايجابيا ، بحيث تترتب على الافعال الانسانية كل النتائج التي نتوقعها منها .

بهذا المعنى يزول كل تعارض بين العلم والحرية ، بل يصبح العلم اقوى اداة لتحقيق حرية الانسان في مظهرها الايجابي الفعال : أعني تلك الحرية التي تتجلى في سيطرة الانسان على الطبيعة بمزيد من الاحكام ، وفي قدرته على فهم قوانينها واستغلالها لصالحه . وعلى الرغم من ان هذا الاتفاق بين العلم والحرية قد تأكد الى اقصى حد بفضل كشوف العلم الحديث ، فان في وسعنا ان نجد لدى مذهب يوناني قديم ، هو المذهب الرواقي ، استباقا لهذا الاتجاه : اذ ان الرواقيين كانوا بدورهم يربطون بين فهم الانسان للضرورة السائدة في الكون ، وبين تحرره من الانفعالات . فالانسان ، في نظرهم ، يظل عبدا لانفعالاته مادام يستسلم لها ، وينظر اليها كما لو كانت قوة لها كيانها الخاص ، تطغى على كل ما عداها من القوى المحيطة به . أما لو توصل الى ادراك أن انفعالاته ليست الا جزءا ضئيلا من القوانين الكلية للطبيعة ، والى ان الاسباب التي تؤدي الى ظهور هذه الانفعالات ليست الا حوادث ضرورية كان ينبغي ان تحدث ، ولا تستطيع انفعالاته ، مهما اشتدت ، أن تغير منها شيئا ، فعندئذ يستطيع عقله ان يترفع عن الاستسلام

للانفعال ، وأن يوجه ارادته الى موقف من « الكبرياء » يتعالى على كل عوامل الضعف في النفس البشرية .

ولقد لاحظنا من قبل ، عند الكلام عن نقيضة العلم والحرية ، رأي اسبينوزا القائل ان حرية الانسان تتحقق اذا ما استطاع ان يفهم الضرورة الكامنة في الظواهر ، وأن يربط كل حادثة جزئية بالمجرى العام للحوادث الكونية . هذه القدرة على الفهم هي التي تحرر الانسان من عبودية الانفعالات ، وبقدر ادراك الانسان للضرورة الكونية يكون حرا . ولا جدال في أن هناك ارتباطا وثيقا بين رأي اسبينوزا هذا وبين الرأي الرواقي ، حتى ان الكثيرين نظروا الى موقف اسبينوزا على انه ترديد لفكرة رواقية قديمة ، لم يأت فيه بجديد . على اننا نستطيع ان نلمح اختلافا رئيسيا بين الموقفين : فالموقف الرواقي كان يقف عند حد النتيجة السلبية ، وهي التحرر من الانفعال ، ولم يكن يجعل للعقل من دور الا ادراك **هيمنة** الضرورة الكونية فحسب. اما اسبينوزا فانه يتجاوز هذا الموقف السلبي ، مع استيعابه له ، ويؤكد ان المعرفة والفهم **في ذاتهما** ، لا من حيث هما وسيلة للتخلص من الانفعالات فحسب ، هما اللذان يحققان للانسان حريته بمعناها الصحيح . فادراك الضرورة عنده مرتبط بالحرية لمجرد كونه فهما عاقلاً للقوانين الكونية ، وفي العمل العقلي الذي تربط فيه كل الظواهر بأسبابها يكون تحررنا ، وما التخلص من الانفعالات الا خطوة تمهيدية تهيىء السبيل لتلك الممارسة العقلية التي هي اشرف غاية يمكن ان يستهدفها الانسان . وهكذا يتفق رأي اسبينوزا مع الموقف الرواقي ثم يتجاوزه ـ والفارق بين الموقفين هو ، بطبيعة الحال ، تعبير عن الاختلاف بين فلسفة كان كثير من اقطابها مضطهدين ، بل كان بعضهم عبيدا ارقاء بالفعل ، تهدف الى التخلص من مظاهر الانفعال التي تتملك النفس البشرية ، دون ان تفكر على الاطلاق في السيطرة على الظروف الخارجية التي تولد هذه الانفعالات، لان تلك الظروف خارجة تماما من قبضتها ، وبين فلسفة ظهرت في عصر الكشف العلمي وبداية التصنيع ، تؤمن بأن من الممكن السيطرة ايجابيا على الطبيعة وعلى كل الظروف الخارجية التي تؤثر في الانسان ، ولا تكتفي بأن تقصر مجال اهتمامها على الانسان من الداخل لكي تحرره من الانفعال فحسب .

ولقد اصبح هذا الرأي الذي يربط ايجابيا بين الحرية والعلم معبراً عن وجهة نظر الكثيرين في الفترة الحديثة من الفلسفة . ولسنا في حاجة الى سرد امثلة كثيرة لبيان مدى الأهمية التي اصبحت لهذا الرأي في الآونة الأخيرة . ولكن يكفي أن نشير الى أن مذاهب فكرية متباينة اشد التباين قد اخذت به . ومن اشهر هذه المذاهب ، في الآونة الحاضرة ، المذهب الماركسي ، الذي يرفض كل فهم للحرية مبني على فكرة عرضية الطبيعة او نقص معرفتنا بقوانينها ، ويؤكد انه لا حرية في ظل سيادة الصدفة والعشوائية ، وان الحرية ليست الا الاستغلال القائم على الفهم ، لقوانين الطبيعة من اجل مصلحة الانسان . والجديد الذي تضيفه الماركسية الى هذا المبدأ ، الذي رأينا امثلة عديدة له خلال تاريخ الفكر الانساني ، هو انها لا تقتصر على الربط بين الحرية وبين فهم قوانين الطبيعة ، بل تربط ـ ربما على نحو أوثق ـ بينها وبين فهم قوانين المجتمع ، فحرية الانسان لا تتحقق كاملة الا اذا استطاع ان يفهم الضرورة الكامنة في تطور المجتمعات البشرية ، ويصل الى القوانين المتحكمة في هذا التطور ، ويستخدمها من اجل الوصول الى مرحلة القضاء التام على استغلال الانسان للانسان .

٥ ـ الحرية والمعرفة الذاتية :

كان المعنى الذي استخدمت به كلمة « العلم » حتى الآن هو معنى العلم بقوانين الطبيعة ، او

بقوانين الحياة الانسانية . ولكن هناك مجالا آخر قد يكون للفظ « العلم » فيه معنى مخالف ، هو مجال معرفة المرء بذاته . فهل ينطبق ما قلناه من قبل عن العلاقة بين العلم والحرية ، على هذا المجال بدوره ، أم ان الخصائص التي لابد أن تتميز بها هذه المعرفة الذاتية عن سائر انواع المعرفة ، تجعل لهذه العلاقة طابعا مخالفا حين تطبق على هذا المجال ؟

ان كثيرا من المفكرين يفرقون على نحو قاطع بين المشاهدة الخارجية لسلوك الاخرين ، وبين تأمل الفاعل نفسه لسلوكه . ففى الحالة الاولى يبدو سلوك الاخرين ، فى اغلب الاحيان ، خاضعا لعوامل ضرورية ، أما حين أتأمل سلوكى الخاص فاننى اشعر بنفسى حرا من كل قيد . والمشكلة فى هذه الحالة هى ان الآخرين بدورهم يمكنهم ، حين يشاهدون سلوكى ، أن ينسبوه الى عوامل ضرورية مسببة له ، بحيث يكون للفعل الواحد طابع الحرية وطابع الضرورة فى آن واحد .

ويتجلى هذا الاختلاف بين وجهة النظر الخارجية ووجهة النظر الداخلية الى السلوك بوضوح تام فى حالة القدرة على التنبوء . فالعلم يسعى الى ان يمنح الانسان القدرة على التنبوء بمجرى الحوادث الطبيعية ، وبسلوك الآخرين ، والمثل الأعلى له هو ان يكون من الممكن التنبؤ مقدما بأكبر عدد ممكن من الظواهر ، ان لم يكن بالظواهر كلها . ولكن هل ينطبق ذلك على علاقة الفرد بنفسه ؟ وهل يحاول احد ان يتنبأ « علميا » بما سيسلكه بناء على دراسة وافية بسوابق سلوكه ؟ هذا طبعا مستحيل ، ويتنافى مع مايحدث عملياً . فالأمر المشاهد فعلا هو ان الشعور الداخلى بالحرية يظل قائما مهما زادت معرفتنا العلمية بدوافع الانسان . بل اننى لأشعر بأن محاولة التنبؤ بسلوكى محاولة عقيمة ، لانى انا صانع افعالى ، فلا احتاج الى تتبع العوامل المتحكمة فيها ، والتي يمكن أن تساعدنى على التنبؤ بها .

فى هذه الحالة نجد ان عدم قابلية سلوك المرء الداخلى للتنبؤ ، حين يكون الأمر متعلقا بمعرفته لنفسه ، لا يتعارض على الاطلاق مع شعور المرء بالحرية ، بل ان هذا الشعور بالحرية هو ذاته الذى يجعل محاولة تنبؤ المرء بسلوكه محاولة لا معنى لها . والأمر هنا مختلف عما هو عليه فى بقية الحالات : فتبعاً لوجهة النظر التي عرضناها من قبل ، والتي تؤكد عدم التعارض بين العلم وبين الحرية ، لا تتنافى الحرية مع قابلية الظواهر الانسانية للتنبؤ : فاذا تنبأت بأن شخصا أعرفه جيدا سيرفض لونا معينا من الطعام قدم له ، فليس معنى ذلك انه لم يكن حرا فى رفضه هذا . وبعبارة اخرى فان الجهد الذى يبذله العلم من اجل زيادة قدرتنا على التنبؤ بسلوك الناس ، لا يتنافى مع الحرية أو يضيق نطاقها . ولكن هذا لا يصدق على ذلك النوع الخاص من المعرفة ، أعنى معرفة المرء بنفسه : اذ ان المرء لا يحاول ان يتنبأ بسلوكه قياسا على تصرفاته الماضية ، ليس فقط لان وراء كل فعل عددا لانهائيا من العوامل التي يكاد يكون من المستحيل الاحاطة بها ، والتي قد يستغرق تتبعها — فى حالة مجرد اختيار بسيط نقوم به — عمرا بأكمله ، بل ايضا لأن الطبيعة الخاصة للمعرفة الذاتية تجعل الشعور بالحرية ضروريا فى تعامل المرء مع ذاته ، بحيث يختلف هذا التعامل اختلافا جذريا عن التعامل مع الآخرين .

على ان هذا الشعور الداخلى بالحرية يقابله ، ويرتبط به فى الوقت ذاته ، شعور آخر لايستطيع احد ان ينكر اهميته فى حياة الانسان الاخلاقية ، واعنى به الشعور بالمسئولية . هذا الشعور يتخذ ، فى الحضارات الراقية ، صورة علاقة بين الفرد وبين نفسه ، او بينه وبين « ضميره » . ولسنا الآن بصدد مناقشة مشكلة التطور الذى طرأ على مفهوم المسئولية ، بحيث تحولت من مسئولية امام طرف خارجى ، كالمسئولية امام سلطة المجتمع ، أيا كان طابعها ، الى مسئولية

داخلية لا يتصل الفرد فيها الا بنفسه ، ويكون الفرد فيها هو السائل والمسئول في آن واحد . وانما الذي يعنينا هنا ان مشكلة المسئولية مظهر من مظاهر المعرفة الذاتية للانسان : اعني ان الانسان لا يعد نفسه مسئولا الا بناء على معرفة معينة بأبعاد فعله ، وبعد تحليل ومقارنة بين فعله الحاضر وافعاله الماضية ، بل بينه وبين ماضيه بأكمله ، وربما ادخل مشروعاته المستقبلة في حسبانه ايضا ، لكي يستيقن من مدى دخول فعله في الاطار الذي يرسمه لحياته في المستقبل . ومعنى ذلك ، بعبارة أخرى ، ان فكرة المسئولية ترتبط ارتباطا وثيقا بمشكلة العلاقة بين الحرية والعلم ، بل ان من الممكن ان تتخذ هذه المشكلة الأخيرة ، في احد جوانبها ، طابعا ثلاثيا ، يكون اطرافه هو : العلم ، والحرية ، والمسئولية . فعلى اي نحو يمكن ان تفهم المشكلة في طابعها الثلاثي هذا ؟

لقد سبق لنا ان ناقشنا موضوع التعارض بين العلم الالهي الشامل وبين فكرة الثواب والعقاب ، اي بينه وبين مبدأ المسئولية امام الله ، وتحدثنا عن الصعوبة التي يواجهها الفكر الانساني عندما يتصور الله بوصفه خالقا ويتصوره في الآن نفسه بوصفه قاضيا ، اعني عندما يتصور الخلق الالهي للانسان على انه فعل مطلق تتحدد بوساطته الطبيعة البشرية بجميع تفاصيلها ، ويتصور الجزاء الالهي للانسان على انه محاسبة من الله لنفس الانسان على افعاله المترتبة على طبيعته هذه ، اي على انه تعبير عن مسئولية الانسان امام خالق طبيعته التي تسببت في هذه الافعال . في هذه الحالة نجد تناقضا واضحا بين العلم ، مفهوما بمعناه الالهي الشامل ، وبين الحرية وما يترتب عليها من مسئولية . فهل يوجد مثل هذا التعارض على المستوى الانساني ؟ اعني هل يؤدي العلم الانساني الى الحد من المسئولية الاخلاقية ، مثلما يعتقد البعض انه يؤدي الى الحد من الحرية ؟

اذا بحثنا هذه المشكلة في ابعادها الثلاثة التي اشرنا اليها من قبل ، اعني اذا حللنا العلاقة الثلاثية القائمة بين العلم (او المعرفة) والحرية والمسئولية ، لتكشفت امامنا ، منذ البداية ، نقيضة تبدو ، لاول وهلة ، على قدر غير قليل من الغرابة . ذلك لان الجميع يسلمون بان الحرية شرط اساسي للمسئولية . ولم يكن التناقض الذي اشرنا اليه منذ قليل بين الله بوصفه خالقا والله بوصفه قاضيا سوى تعبير ضمني عن ايماننا بان المسئولية لا يكون لها معنى في ظل انعدام الحرية ، اعني في الحالة التي يكون فيها مصدر الافعال الانسانية خارجا عن الانسان نفسه ، او تكون فيها تصرفات الانسان خاضعة ، بصورة حتمية ، لمقتضيات طبيعة لم يكن للانسان ذاته دور في ايجادها . صحيح ان هناك مجتمعات بدائية تعد الانسان مسئولا عن افعال لم يكن هو ذاته مصدرها ، او قام بها مرغما ، ولكن حديثنا الآن ينصب على المراحل المتقدمة في الوعي الاخلاقي ، وهي المراحل التي تكون فيها حرية الفعل شرطا لا غناء عنه لقيام المسئولية . ومع ذلك فان المسئولية ذاتها تفترض مقدما نوعا من الحتمية : اذ ان عملية وضع المرء موضع المسئولية ، تفترض وجود اتصال ضروري بين الشخص حين قام بالفعل الذي يسأل عنه ، وبينه في اللحظة التي يسأل فيها ، وتفترض وجود خط سببي واحد يجمع بين هاتين اللحظتين . كذلك فان نتيجة المسئولية ، وهي الجزاء ــ سواء أكان جزاء معنويا أم ماديا ــ تفترض الحتمية ، لان هذا الجزاء سيوقع على الشخص بوصفه سببا للفعل ، كما ان المفروض ان هذا الجزاء سوف يكون له تاثير معين في الشخص ، فيشجعه على فعله المحمود ويثنيه عن الفعل المذموم ، ومثل هذا التاثير يفترض بدوره الحتمية والسببية . وهكذا تظهر امامنا تلك النقيضة بوضوح : اذ ان المسئولية تفترض الحرية **قبلها** ، اي كشرط ممهد لها ، وتفترض الحرية **بعدها** ، اي بوصفها اساس تبرير فعل المسئولية ذاته ، وما يترتب عليه من جزاء . وبعبارة اخرى ، فاذا كان علمنا

باصل الفعل الذى نحاسب عليه الشخص غيرضرورى ، لاننا نفترض وجود حرية لدى هذا الشخص ، فان علمنا بالنتائج التي ستترتب علىمحاسبتنا له ضرورى حتى يكون لهذه المحاسبة ذاتها معنى . وهكذا يتلخص الموقف في انالمسئولية تنتفى الحرية مقدماً ، ولكنها تقتضى عكس الحرية ، اي الحتمية ، في المرحلة اللاحقة ،كما ان المسئولية لا تشترط العلم في البداية ، ولكنها تفترضه وتشترطه في النهاية .

هذه النقيضة تنطوى ضمناً على الاعتقادبان الحرية ، في مقابل الحتمية ، هي المقدمة الضرورية لقيام المسئولية ، وهو الاعتقاد الذىقلنا من قبل انه ، بالنسبة الى الذهن العادى ، يكاد يكون قضية مسلماً بها . فهل يصمد هذاالاعتقاد امام النقد والتحليل ؟ وهل من الصحيح ان الحتمية تتنافى مع المسئولية ، بمعنى انالسلوك الذى نعرف اسبابه وتحدد مقدما لا يمكن ان يكون سلوكا يسأل عنه المرء ؟

من الملاحظ ان هذا الراي لا يقدم الا فيحالة الافعال التي تستوجب اللوم فحسب . فحين يكون الجزاء المترتب على المسئولية عقابا ،عندئذ نبحث في مقدمات الفعل الذى استوجب هذا العقاب ، ونحاول ان نثبت انه لم يكن فعلاً « حراً » ، اى انه كان فعلاً وقع نتيجة لاسباب حتمية ، وبذلك نخفف من مسئولية المرء عنه أوننفيها نفيا تاما . اما في حالة الافعال التي تستحق المدح والاطراء ، والتي يكون الجزاء فيها ثوابا ، فاننا لا نحاول على الاطلاق ان نخفف من مسئولية الفاعل ، او من مسئوليتنا نحن اذا كنا فاعلين ، عن طريق الاشارة الى وجود سوابق ضرورية وحتمية للفاعل وكما قال منكوفسكي : « فلست اعرف شخصاً رفض اللجيون دونور (وسام الشرف الفرنسي) بحجة انه من انصار الحتمية »(٥) ومع ذلك فالموقف واحد في الحالتين ، فلماذا اذن لا نرفض التكريم على فعل يستحق المدح على اساس أننا لم نكن احرارا كل الحرية في القيام به ، وان هناك سوابق ضرورية هي التي جعلتنا نتصرف على هذا النحو ؟ ولماذا نقتصر في استخدامنا لهذه الحجة على الحالات التي نكون فيها معرضين للوم او العقاب ؟ من المؤكد ان هذه الحقيقة وحدها كفيلة بان تشككنا في صحة الاعتقاد الشائع بان المسئولية لاقيام لها في ظل الحتمية ، اى في ظل المعرفةالدقيقة بالاسباب الضرورية المؤدية الى ظهور الفعل .

وواقع الامر انه ليس من الصعب على المرء تصور مسئولية بدون حريةكاملة ، اعنى مسئولية في اطار علم جزئي غير كامل بمقدمات الفعل الذىيسأل عنه المرء . فالمسئولية القانونية تفترض قدراً معيناً من الحرية ، ولكنها لا تفترض حريةمطلقة ، بدليل انها تقوم على اساس وجود قواعد تشريعية معينة يتحتم اطاعتها ، سواء بحرية امبغير حرية . وبعبارة اخرى فان عملية البحث عن دوافع الفعل ، التي يقوم بها القانون من اجلتحديد مسئولية الفاعل ، لا تستمر الا الى حد معين ، بدليل أن القانون لايظل يتعقب الاصولالوراثية للفاعل ، مثلا ، لكى يهتدى فيها الى الاسباب التي ربما كانت قد تحكمت في جريمته مع أنه قد تكون هناك من بين هذه الاصول عناصر يفيد منها العلم في الكشف عن عوامل كانت 'مقيّدة لحريته ، هي التي دفعته الى ارتكاب جريمته . ولما كانت المسئولية الاخلاقية تنطوى على قدر منالموازاة مع المسئولية القانونية ، ولما كان الضمير الاخلاقي هو « القانون وقد اتخذ طابعا باطنا » ، (٦) فمن الممكن القول ان المسئولية الاخلاقية

(5) Minkowski E., dans : **Enquête sur la libertè**, Paris (Hermann), 1953, p. 151.

(6) **Farrer Austin : The Freedom of the Will.** Scribner, New York, 1958, p. 254.

تفترض بدورها قواعد معينة ، نقلت الى المجال الباطن فى الانسان ، ويتوجب على المرء اطاعتها مثلما يتوجب عليه اطاعة نصوص القانون . فى هذه الحالة لا تفترض المسئولية حرية كاملة ، بقدر ما تفترض اطاعة قواعد « الضمير الخلقى » . اى انه اذا لم تكن الحتمية مؤدية الى اعفاء المرء من المسئولية القانونية ، الا يثير ذلك احتمالا فى ان تكون المسئولية الاخلاقية بدورها ممكنة فى ظل الاعتقاد بالحتمية ؟

ان من المسلم به ان هناك اختلافا اساسيا بين المسئولية الاخلاقية والمسئولية القانونية : فالقانون « نفعى » يستهدف تحذير الناس من ارتكاب الأخطاء ، ويراعى فى عقوباته ان تكون رادعا للآخرين ، لا جزاء للفاعل وحده . أما الاخلاق فهي شخصية ، يتركز الحكم فيها على الفاعل نفسه ، ومن ثم كانت اكثر اهتماما بالنوايا والمقاصد ، وكان يبدو انها تتنافى مع وجود الحتمية . ولكن الا يجوز ان يكون فى الاخلاق بدورها جانب نفعي ، بحيث انني عندما الوم نفسى على فعل خاطىء ، لا اوجه هذا اللوم الى نفسى على اساس انني كنت استطيع ان اسلك بطريقة مخالفة ، (اذ ان هذا مستحيل فى رأى مذهب الحتمية) ، بل اوجهه على اساس انني آمل ، بهذا اللوم ، أن اتجنب تكرار مثل هذا الخطأ فى المستقبل ؟ فى هذه الحالة تكون المسئولية ممكنة فى ظل الحتمية ، ولا يكون هناك تعارض بينهما .

على ان هذا التعارض يمكن ان يزول ، بمزيد من السهولة ، اذا رجعنا الى تجربتنا الباطنة . فمهما كان رأى المرء فى مشكلة الحتمية ، وهل هي السائدة فى العالم ، أم أن الحوادث فيها عنصر اساسى من العرضية ، فانه لا يستطيع أن يتخلص من شعوره الداخلى بالمسئولية ، اى ان الجمع بينهما ممكن بلا تعارض فى داخل الشخص الواحد وتعليل ذلك ميسور : اذ أن الحتمية مبدأ لا شخصي ، شامل ، على حين ان المسئولية ظاهرة معيشية ، تعد من المعطيات المباشرة للوعى ، وبها تتميز حياتنا الانسانية على وجه التخصيص . الحتمية مبدأ يمتد الى ما لا نهاية فى المكان والزمان على حين أن المسئولية تجربة حية شخصية ، تحددها زماننا وامكاناتنا الخاصين ، ولها حدودها المعلومة ولما كانت الفكرتان لا تجتمعان على ارض واحدة ، فان التعارض بينهما لا بد ان يكون مصطنعا .

واخيرا ، فحتى لو سلمنا بوجود تعارض بين المسئولية ، التى تفترض الحرية وبين الحتمية ، التى تنفيها ، فينبغى ان نتذكر ان هذا التعارض مصطنع لان الحتمية ، كما اكدنا فى موضع سابق ، لا تنفى الحرية ، ولأن هناك تراثا فلسفيا كاملا يجعل الحرية كامنة فى نفس علمنا بالأسباب المتحكمة فى السلوك ، وادراكنا الواعى بها ، لا فى حالة العماء والتخبط التى تبدو فيها افعالنا مفتقرة الى اى سبب .

من الحرية النظرية الى الحريات العملية

ليست التأملات النظرية السابقة منقطعة الصلة بالبحث العملى فى العلاقة بين العلم والحرية الشخصية . ذلك لان الاتجاه النظرى للمفكر لابد ان يكون له تأثير فى طريقة تناوله للامور من زاويتها العملية . ومن الزيف ان نعتقد بوجود انفصال بين الوجه النظرى والوجه العملى للفكر ، اذ ان التجربة الانسانية تشهد فى كل لحظة بالتداخل الوثيق بين هذين الوجهين . وفى حالة مشكلة الحرية بالذات ، كان للمواقف النظرية للمفكرين تأثيرها الفعال فى نظرتهم الى الحريات العملية : اذ ان الفلسفات التى تقيم تعارضا بين العلم والحرية ، لا تنادى عادة بمبدأ السعى الايجابى من اجل اكتساب مزيد من الحريات العملية عن طريق العلم ، على حين ان تلك التى تزيل هذا

التعارض تفتح الباب على مصراعيه أمام العلم كيما يبذل جهوده الايجابية فى سبيل توسيع نطاق الحريات الانسانية .

ومعنى ذلك ان انتقالنا من بحث المشكلة على المستوى النظرى التاملى ، الى بحثها على المستوى الانساني الواقعي ، ليس انتقالاً من مجال الى مجال مخالف له ، وانما هو انتقال من الوجه النظرى الى الوجه التطبيقى لنفس المجال . واذا كان قد ظهر من المفكرين من ينكرون أصلاً قيمة البحث النظرى فى هذه المشكلة ، ويؤكدون ان أمثال هذه التاملات الفلسفية انما هى مناقشات عقيمة يقوم بها اشخاص لا يريدون التصدى للمشكلة الحقيقية فى مواجهة مباشرة ، فان من واجبنا ان نؤكد ضرورة الجمع بين الوجهين النظرى والعملى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية وان نثبت ان الابعاد الحقيقية لهذه المشكلة لا تتضح الا عن طريق ادراك العلاقات المتبادلة بين هذين الوجهين . وسوف يتبين لنا من الموضوعات التى اخترنا ان نعالجها فى القسم التالى من هذا البحث ان هناك تداخلاً وثيقاً بين جانبي المشكلة هذين ، وان المناقشة النظرية السابقة تكتسب مزيداً من الوضوح وتحدد المعالم ، وتنتقل الى مجال التطبيق الواقعى ، بفضل المناقشة العملية التى سننتقل اليها الآن .

١ ـ مشكلة الحرية فى العلوم المختلفة :

اولى المشكلات التي يتعين علينا ان نعرض لها فى هذا الجزء من بحثنا هى النتيجة التى تصل اليها العلوم المختلفة بالنسبة الى مشكلة الحرية . وينبغى ان نلاحظ ، منذ البداية ، اننا لا نستهدف تقديم عرض شامل لرأى مختلف العلوم فى هذه المشكلة ، لأن مثل هذا العرض يتجاوز بكثير ابعاد بحث كهذا ، بل اننا سنكتفى بالحديث عن وجهة نظر مجموعة محدودة من العلوم فى هذه المشكلة . كذلك فان العلوم التى سنعرض لها لا تعالج مشكلة الحرية معالجة مباشرة ، اذ ان الموضوعات التى تبحثها هذه العلوم لا تتصل مباشرة بمثل هذه المشكلة ، بل ان الرأى الذى تقول به فى هذا الصدد يمكن التوصل اليه بطريقة ضمنية غير مباشرة فحسب . واخيراً ، ينبغي ان نلاحظ ان هذا الموضوع يمثل جسراً يمكن العبور عليه من البحث النظرى الى البحث العملى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية ، اذ ان المسائل التى تعالج فيه تصلح للجمع بين وجهى المشكلة هذين ، او على الأصح ، تمهد للانتقال من احدهما الى الاخر .

ا ـ الفيـزياء :

خلال فترة ازدهار العلم الميكانيكى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ساد الاعتقاد بان القوانين الطبيعية تخضع لنوع من الحتمية الشاملة يجعل حوادث الكون كلها تسير فى اتجاه يمكن حسابه مقدماً بدقة كاملة اذا ما توافرت المعطيات الكافية ، واستدل بعض المفكرين من ذلك على ان السببية الدقيقة التى يخضع لها الكون لا تترك مجالاً للحرية الانسانية ، وعلى ان هذه الحرية لا يعود لها معنى فى عالم تتحكم القوانين الضرورية فى كل ما يقع فيه من احداث . وكان ادق تعبير عن هذا الموقف هو تلك الفقرة المشهورة التى عبر فيها العالم الفرنسى « لابلاس » عن سيادة الحتمية فى الكون ، فقال : « لو وجد عقل يعرف ، فى لحظة معينة من الزمان ، كل القوى التي تمارس تأثيرها فى الطبيعة ، فضلاً عن المواقع التى تتخذها ، فى تلك اللحظة ، جميع الاشياء التى يتالف منها الكون ، لاستطاع ان يضم حركات اكبر الاجسام فى العالم ، وحركات اصغر الذرات ، فى صيغة واحدة ، بشرط أن يكون هذا العقل من القوة بحيث يخضع كل المعطيات للتحليل . فبالنسبة الى عقل كهذا ، لن يكون هناك شيء غير يقينى ، بل يصبح الحاضر والمستقبل ماثلين امام ناظريه » .

هذه الصيغة تعبر بوضوح قاطع عن موقف العلم الطبيعي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، من مشكلة الحتمية ، ولكن هل يمكن القول انها تؤثر فعلا في نظرتنا الى مشكلة الحرية ، كما اعتقد الكثيرون ؟ الواقع ان هذه الصيغة فرضية في أساسها : فهي تتحدث عن حالة غير متحققة فعلا ، يوجد فيها عقل محيط بكل صغيرة وكبيرة من العالم في لحظة معينة من الزمان . وحتى لو قيل ان مسألة امكان وجود مثل هذا العقل أو عدم وجوده مسألة ثانوية ، وان اهم ما في الأمر هو المبدأ نفسه ، في صورته الموضوعية ، فينبغي ان نلاحظ ان هذا المبدأ لا يمس الحرية الانسانية . انه يؤكد امكان التنبؤ بكل حوادث الكون . ولكنه لا يتدخل في مسار هذه الحوادث أو يغيرها ، بل يتركها على ما هي عليه . ومعنى ذلك ان سلوك الانسان لن يتأثر على الاطلاق بقابلية الحوادث للتنبؤ ، وسيظل هذا السلوك يسير في مجراه دون اى تدخل خارجي .

ومع ذلك فقد كان التفسير الشائع لصيغة « لابلاس » هو انها تعني الغاء الحرية ، وكان من المألوف في أوساط المفكرين أن يقال ان علم الفيزياء يؤكد استحالة الحرية الانسانية ومن هنا كان الحريصون على هذه الحرية يتحينون اية فرصة للخلاص من هذا المأزق الذي اوقعتهم فيه فكرة العلية الشاملة في العلم الطبيعي .

وحانت هذه الفرصة في أوائل القرن العشرين ، حين حدث انقلاب حاسم في علم الفيزياء ، انهارت معه مفاهيم الحتمية والعلية بمعناها التقليدي ، واصبح انعدام التعين أو اللا تحدد كامناً في قلب جزئيات العالم المادي ، وثبت أن التنبؤ الدقيق ، الكامل ، بمسار هذه الجزئيات مستحيل ، لان عملية الملاحظة ذاتها تتدخل في احداث نوع من الانحراف في هذا المسار ، بحيث تكون هناك ثغرات غير متوقعة في دقائق المادة ، يستحيل تطبيق مبدأ العلية الدقيقة عليها .

وكما سارع المفكرون من قبل الى استخلاص نتائج تقضي على الحرية الانسانية من صيغة لابلاس التي تؤكد الحتمية المطلقة ، فقد سارع غيرهم الى استخلاص نتائج تؤكد ان علم الفيزياء ذاته يؤيد الحرية الانسانية ، بعد ان ثبتت استحالة الحتمية بمعناها التقليدي . وكان كثير من اصحاب هذا الرأى من بين العلماء المشهورين في اوائل القرن العشرين . فهذا ادنجتن Eddington يقول في احد مؤلفاته : « نستطيع ان نلاحظ ان العلم يسحب بذلك (اى بادخال مبدأ عدم قابلية التنبؤ) معارضته المعنوية لفكرة حرية الارادة . فاولئك الذين يقولون بنظرية حتمية عن النشاط الذهني ينبغي أن يفعلوا ذلك بوصفه نتيجة لدراستهم للذهن ذاته ، لا على أساس انهم بذلك يجعلونه اكثر تلاؤماً مع معرفتنا التجريبية بقوانين الطبيعة غير العضوية » . (٧) وفي كتاب آخر يقول : « ان الثورة في النظرية العلمية ، التي طردت الحتمية من الفيزياء الحالية لها نتيجة هامة هي انه لم يعد من الضروري افتراض ان الافعال البشرية محتمة مقدماً بصورة كاملة . وعلى الرغم من أن باب الحرية البشرية قد فتح ، فانه لم يفتح على مصراعيه ، بل ظهر قبس ضئيل من نور النهار . ولكني اعتقد ان هذا يكفي لتبرير اعادة توجيه نظرتنا الى المشكلة ... » (٨) ثم يقول : « وهكذا نستنتج ان نشاط الوعي لا يخالف قوانين الفيزياء ، ما دام مبدأ اللاتعين السائد حاليا يسمح بوجود حرية تمارس عملها فيه » . (٩)

---

(7) **The Nature of the Physical World.** Ann Arbor Paperbacks, 1958, p. 295.

(8) **New Pathways in Science.** Ann Arbor, 1959, p. 87.

(٩) المرجع نفسه ، ص ٨٩ .

وبنفس الالفاظ تقريبا يقول جيمس جينز James Jeans : « ان الفيزياء الجديدة (فيزياءاللاتعين) قد اظهرت على الاقل ان مشكلتي العلية وحرية الارادة في حاجة الى صياغة جديدة وعلى حين ان الفيزياء الكلاسيكية بدت كما لو كانت توصد الباب المؤدى الى اى نوع من حرية الارادة ، فان الفيزياء الجديدة لا تفعل ذلك ، بل يبدو انها توحى بان الباب يمكن ان ينفتح ـ لو استطعنا ان نهتدى الى المقبض . ان الفيزياء القديمة قد كشف لنا عن عالم كان يبدو اقرب الى السجن منه الى المسكن ، اما الفيزياء الجديدة فتكشف لنا عن عالم يبدو كما لو كان صالحا لان يكون مسكنا ملائما للناس الاحرار لا مجرد مأوى للحيوانات . » (١٠) ويرى جينز ان مبدأ اللاتعين عند هيزنبرج يؤدى الى الاعتقاد بان « مسامير العالم » قد تفككت قليلا ، ودخل في جهاز العالم عنصر من « الخلخلة » ، لا لان صنعة العالم ناقصة ، بل لان كل شيء لم يكن محكوما تماما منذ البداية ، بحيث أصبح يترك مجالا للحرية . (١١)

هذه الاستنتاجات المبنية على التطورات الحديثة في علم الفيزياء ، والتي تستدل من هذه التطورات على وجود الحرية الانسانية ، تقع في اخطاء متعددة ، لا يصعب على المرء ان يتنبه اليها في وقتنا الراهن ، بعد ان انقضى عهد الحماسة المتدفقة التي لازمت هذه الكشوف في اول عهدها ، واصبحنا اقدر على تأمل « ازمة » علم الفيزياء المعاصر بطريقة موضوعية . والواقع ان من حق المرء ان يتساءل ، عندما يصادف هذا الدفاع الحماسي عن الحرية : هل كان مكتوبا على الحرية الانسانية ان تنتظر حتى تظهر الفيزياء الجديدة لكي تدعمها ؟ وهل كان الانسان عاجزا عن اثبات حريته طوال تاريخه السابق ؟ لقد كان « منكوفسكي » على حق حين قال باستنكار : « في ايامنا هذه ، اعتقد البعض انه استخلص حجة لصالح الحرية من مفاهيم الفيزياء الحديثة . ولكن الواقع ان الحرية الانسانية لابد ان تكون مريضة جدا اذا بحثت عن حجج كهذه في هذا الميدان . اليس الاقرب الى المعقول ان نتساءل ، على عكس ذلك ، عما اذا كانت هذه المفاهيم تبدو قريبة الى قلوبنا ومغرية لانها تسير ، بقدرما يمكنها ، في الطريق الذى سارت فيه الحرية الانسانية ؟ » (١٢)

ولا جدال في ان قليلا من التعمق في بحث هذه الحجج يقنعنا بانها تخلط ، على نحو مؤسف ، بين مستويين للظواهر : المستوى الذرى ، او دون الذرى ، من جهة ، والمستوى المعتاد في حياتنا اليومية . ومن المعروف ان مشكلة الحرية لا تثار الا على المستوى الثاني ، لانها تتعلق بالسلوك الانساني في هذا العالم ، ومن هنا كان من الخطأ ان نطبق ما نصل اليه من نتائج في مستوى الجزيئات الدقيقة ، على سلوكنا في العالم اليومي بابعاده المألوفة . وحتى لو كانت اللاحتمية هي القاعدة في مجال الوجود الاصغر ، فان كل الاتساق الاكبر من ذلك يمكن ان تظل محتفظة بحتميتها حتى بالرغم من أن مكوناتها الصغرى لا تسودها الحتمية .

ولقد عبر « جان نابير » تعبيرا دقيقا عن هذا التعجل في تفسير النتائج العلمية تفسيرا فلسفيا ، والاعتقاد بان عدم احكام البناء العلمي هو خير ضمان للحرية الانسانية ، فقال : « ان من سوء الفهم الواضح لكل ما هنالك من فكر وعقل في حتمية الموضوع أن يخشى البعض سيطرة هذه الحتمية على النفس البشرية ، ويعتقد انه لا يستطيع تجنب ذلك الا بتهيئة الجو للحرية في

---

(10) **Physics and Philosophy.** Ann Arbor, 1958, pp. 215-216.

(11) **The Mysterious Universe**, p. 27.

(12) Minkowski E., dans (Enquête sur la liberté) op. cit., p. 154

الانسان عن طريق كشف نوع من الغرضية في قوانين الاشياء . ولكن الخطر الذى تتعرض له الحرية يظل موجودا عندما يجعلها المرء متوقفة على وجود لامعقولية في موضوع المعرفة . ذلك لان هذه اللامعقولية لا يمكن الا ان تكون نقطة بداية لتحديد ادق للموضوع . والواقع انه قد تضافرت محاولات متعددة تلاقت كلها على هدف واحد ،هو اضعاف قيمة العلم لكى تتيح من جديد امكان قيام معرفة فوق العقلية ، وعلية قائمة على الحرية ، وهما هدفان كانت سيادة الضرورة في عالم الأشياء تحول دون تحقيقهما ، وكان المطلوب هو ايجاد رابطة وثيقة بين علم ناقص ، تتخلله ثغرات عديدة ، وبين حرية لا تجد لها طريقا الى العالم الا بفضل هذه الثغرات ... والواقع ان نجاح هذه المحاولات امر مشكوك فيه ... فماهى في الحقيقة سوى تغير قلق متعجل لأزمة للعلم سيخرج منها أقوى مما كان . فلا جدال اذن في ان لاعقلية بعض نظريات المعرفة ستظل في التاريخ شاهدا على عصر كانت الفلسفة تظن فيه انها تجد في حالة العلم الذى يعمل على زيادة مرونة مناهجه ، وسيلة لتبرير الحرية الانسانية على نحو لا يخلو من المخادعة . » (١٣)

خلاصة القول اذن ان علم الفيزياء لا يقضى على الحرية حين يؤكد سيادة مبدأ الحتمية في الكون ، ولا يدعم الحرية حين يؤكد وجود ثغرات في مبدأ الحتمية ، بل ان الحرية الانسانية تظل على ما هى عليه ، سواء أكانت الحتمية ام اللاحتمية هى المبدأ السائد في الطبيعة . وهكذا يبدو ان النظريات العامة في علم الفيزياء لا تؤثر ،ايجابا أو سلبا، على موقفنا من الحرية الانسانية. ولكن هل يعنى ذلك ان علم الفيزياء لا تأثير له على مشكلة الحرية ؟ الا يحتمل ان تكون لتطبيقات هذا العلم آثارها الهامة على الحرية الانسانية ؟ تلك مشكلة سنرجىء الكلام عنها مؤقتا ، وسوف يتبين لنا ، عندما نعود الى معالجتها فيما بعد ، ان هذا السؤال لابد ان يجاب عنه بالايجاب .

ب ـ علم النفس :

لعل قدرا غير قليل مما قيل في وقت ما عن علم الفيزياء وتأثيره في مشكلة الحرية ، ينطبق على علم النفس ، وكل ما في الأمر ان البحث في حالة علم النفس ينصب على السلوك الانسانى ، لا على الحوادث أو الأفعال الطبيعية . فتقدم علم النفس كان يكشف دواما عن انواع جديدة من الحتمية تؤدى ، على نحو متزايد ، الى زعزعة الاعتقاد بامكان وجود أساس للحرية الانسانية . وهكذا اصبح هناك شعور متزايد بان نطاق حريتنا يضيق كلما ازداد علم النفس تقدما .

والواقع أننا حين نتحدث عن علم النفس ،فنحن انما نستخدم هذا اللفظ بمعناه الواسع ، الذى يمكن ان تندرج تحته ابحاث فسيولوجية كثيرة كان لها تأثيرها الهام في فهمنا لحقيقة السلوك البشرى . فتقدم ابحاث المخ مثلا يؤدى الى مزيد من الايمان بالحتمية في هذا المجال ، ويدفعنا الى الاعتقاد بأن سلوكنا يرتد الى مجموعة من « الدوائر الكهربائية » التى يمكن فهمها بالعلم البحت . فهل يمكن أن تسمى ظاهرة الفكر ، التى ترجع الى عوامل كهذه ، مظهرا من مظاهر الحرية ؟ اننا « نشعر » حقا بان فكرنا حر ، ولكن ألسنا نشعر في كثير من الأحيان باننا متمتعون بصحة كاملة ، في الوقت الذى تكون فيه اجسامنا مصابة بامراض خفية لا نشعر بها عن وعى ؟

ان اتساع نطاق معرفتنا النفسية والفسيولوجية بالأفعال وردود الأفعال البشرية يقنعنا بأن تلك الأفعال التي نعتقد فيها اننا كنا نستطيع ان نسلك على نحو مخالف ، او انه كان امامنا بديل آخر غيرها ، أضيق نطاقا مما كنا نتصور . وبعبارة اخرى فهناك نسبة عكسية

(13) Nabert Jean : **L'Expérience intérieure de La Liberté.** Paris, P.U.F., 1924, pp. 263-264.

بين تقدم علم النفس ، والعلوم المرتبطة به ، وبين النطاق الذى تحتله تلك الأفعال التي نسميها حرة . فهل نستطيع ان نطمئن الى وجود ظاهرة الحرية فى الوقت الذى نرى فيه مجالها وهو ينكمش باستمرار ؟ الا يحتمل أن يزداد هذا الانكماش حتى يصل الى حد التلاشي التام ؟

لقد اعتدنا من قبل ان نتصور الفارق بين الأفعال الحرة والأفعال غير الحرة على اساس ان اصل الفعل ، فى الحالة الاولى ، موجود فينا ، بينما الفعل فى الحالة الثانية يرجع الى أصل خارج عنا . ولكن تقدم علم النفس قد وضعنا فى موقف جديد كل الجدة : اذ تبين أن كثيراً من الأفعال التي نظنها منبعثة من داخلنا ، آتية فى الواقع من خارجنا . والمثل الصارخ على ذلك هو الشخص المنوم مغناطيسياً ، الذى يأمره المنوّم بأن يخلع معطفه ويفتح النافذة فى ساعة معينة ، فيفعل ذلك فى الوقت المحدد ، وينتحل اعذاراً لفعله ، متوهماً انه حر ، بل ربما ظنه الناس جميعا حراً ، الا عندما ينبئهم الشخص الذى أمره بأنه لم يكن الا مضطراً فيما فعل (١٤) . الا يمكن اذن أن تكون افعالنا كلها اضطرارية بهذا المعنى ؟ الا يحتمل ان تكون لها أسباب خارجية لا نعلم عنها شيئا ؟ الا يمكن أن يكون لعوامل البيئة والوراثة تأثير خفى لا ندركه عن وعى ، يجعلنا نسلك على نحو لا نملك له دفعا ، ونحاول فى الوقت ذاته تبرير سلوكنا على أساس أننا أحرار ؟

لا جدال فى ان هذا الاحتمال قائم على الدوام ، وفى ان تقدم علم النفس والعلوم السلوكية يزيده ترجيحاً باستمرار . ولكن الذى نود ان ننبه اليه هو ان الالفاظ التي نصوغ بها هذه المشكلة تحتاج الى اعادة نظر : فالمسألة ، فى جوهرها ، ليست فى واقع الأمر مسألة وجود عوامل قاهرة ترغمنا على أن نسلك على نحو معين ، وانما هى مسألة كشف أسباب لسلوكنا بعد ان لم تكن نعرف له سببا . وكما قلنا من قبل ، فان الاهتداء الى المزيد من الأسباب المتحكمة فى السلوك (وهو ما يقوم به علم النفس فعلا) لا يعنى الاهتداء الى المزيد من عوامل القهر . فليس من الضرورى أن تكون هذه الأسباب كلها خارجية او قهرية . بل ان تقدم علم النفس يتيح لنا ان نصنف ما نكتشفه من أسباب سلوكنا الى فئتين : الأسباب « الداخلية » والأسباب « الخارجية » ، وذلك يمكننا من ان نفرق على نحو ادق بين الأفعال الحرة والأفعال الاضطرارية .

وعلى ذلك فمن الممكن القول ــ نظريا ــ انه اذا كانت الحرية لا تتعارض مع السببية الباطنة ، اى كون الفعل راجعاً الى عوامل منبعثة من داخل الكائن نفسه ، وانما تتعارض فقط مع وجود أسباب خارجية تقهر الفاعل ، فان التقدم الذى يحرزه علم النفس فى الكشف عن أسباب افعالنا لا يؤدى بالضرورة الى تضييق نطاق افعالنا الحرة ، بل يؤدى فقط الى زيادة دقة التمييز بين ما هو حر وما هو غير حر من افعالنا . وسيظل من حقنا ان نفترض ، على المستوى العملى ، أن الفعل الانساني يفترض الحرية بوصفها شرطا ضروريا : اذ ان هذا الفعل يغدو مستحيلاً ما لم يتخذ وعينا موقفاً محدداً ازاء امكانات متعددة للسلوك تظل متاحة لهذا الوعى .

جـ ــ علم التاريخ :

هل يؤدى التعمق فى دراسة علم التاريخ الى دعم شعور الانسان بحريته ، ام الى اضعاف هذا الشعور ؟

لاشك فى ان الدراسة الجادة للتاريخ تبدو وكأنها تقضى على الشعور الانسانى بالحرية .

---

(14) Wilson John : **Reason & Morals**, Cambridge U.P., 1961, p. 59 ff.

فكلما ازداد المرء تعمقا في معرفة التاريخ ، بدت له الأحداث البشرية خاضعة لعوامل طاغية كانت هي المتحكمة في ماضي الانسان منذ بدايته . صحيح ان البشر خلال حياتهم في عصر معين يخيل اليهم انهم احرار حرية تامة فيما يقومون به من افعال ، واذا احسوا بأن افعالهم خاضعة لقهر خارجي ، فانهم ينسبون الحرية الكاملة الى الحاكم الذى اخضعهم لارادته ، او الزعيم او القائد الذى استطاع ان يوجههم نحو اهداف لم يكونوا ليتجهوا اليها لو انهم تركوا وشأنهم . وكلما كان المرء قريبا من زمان وقوع الاحداث ، بدت له هذه الأحداث حرة ، وخيل اليه ان كل ما وقع منها كان يمكن الا يقع . ولكنه حينما يقف على مبعدة منها ، اى حين يمضى من الزمن قدر كاف لكى يتأمل المرء الاحداث الماضية بنظرة شاملة ، تبدو له هذه الأحداث خاضعة لأسباب حتمية ، ويختفي طابعها العرَضي بالتدريج ، لكي تحل محله الضرورة الحتمية . وبازدياد التعمق في دراسة التاريخ ، والابتعاد الزمني عن وقت الأحداث ، لا تبقى في نهاية الامر الا التيارات العامة ، والتسلسل المحتوم للحوادث ، ويظهر كل ما كان يبدو عارضا في وقت حدوثه ، على أنه حلقة في سلسلة مترابطة ترابطا محكما .

وهكذا فان الأحداث التاريخية تبدو اشبه ما تكون بميناء ترى تفاصيله ونبضات الحياة في طرقاته ومبانيه وانت تعيش في جنباته ؛ حتى اذا ما ركبت سفينة واخذت تبتعد عن الشاطىء ، تلاشت امامك التفاصيل رويدا رويدا ، ولم يبق من كل هذه الحياة النابضة الصاخبة الا الخطوط العامة او الهيكل الخارجي في الافق البعيد . ومن موقع الابتعاد هذا ، تبدو حياة البشر محكومة بقوانين قد تختلف بعض تفاصيلها باختلاف ميادين تطبيقها ، ولكنها في نهاية الامر سارية على السلوك الانساني عبر التاريخ بلا تخلف .

واذن فكلما اتسعت نظرتنا الى تاريخ البشر ، وامتدت عبر فترات زمنية طويلة ، تكشفت لنا الخيوط الخفية التي تربط بين الحوادث في خطوط قد يراها البعض مستقيمة ، وقد يراها غيرهم دائرية او متعرجة او ملتوية ، ولكنها على اية حال موجودة دواما . وكلما ازدادت هذه الخيوط الخفية تكشفا ، ازددنا اقتناعا بان العوامل المسيطرة على تاريخ البشر ، ثابتة ، وتضاءل بالتدريج دور الشخصيات الفردية ، مهما تكن عبقريتها ، لكي تحل محلها قوى متحكمة تعلو على الأفراد .

ولكن ، هل يعني ذلك ان دراسة التاريخ تفضى الى اليأس من حرية البشر ؟ وهل يؤدى بنا التعمق في هذه الدراسة الى ان نقف مكتوفي الأيدى ، ونتأمل في يأس هذه العوامل التاريخية الغالبة على القوى الفردية ، وهى تقود مسيرة البشر الذين لا يملكون لها دفعا ؟

ان التاريخ ، قبل كل شيء ، من صنع الانسان . ومهما يكن من حتمية تلك العوامل التي تطغى على القوى الفردية ، فانها اولا واخيرا عوامل بشرية . ولم تكن قوانين الماضي حتمية الا لأن البشر ارادوها ــ بطريقتهم الخاصة في السلوك ــ ان تكون كذلك . واذا كانت افعالنا الماضية قد خرجت تماما عن نطاق ارادتنا ، (اى اصبحت « في ذمة التاريخ » ، كما يقول التعبير الشائع) فان افعالنا في المستقبل مازالت خاضعة لهذه الارادة . صحيح أننا نصور التاريخ في المستقبل بنفس صورة التاريخ في الماضي ، ولكن هذه طريقة في الكلام تنطوى على قدر غير قليل من التجاوز ، لأن التاريخ هو الماضي ، لا المستقبل . وكم من الفلسفات كانت تؤكد حتمية القوانين التاريخية المستمدة من ماضي البشر ، لا لكى تسد الطريق امام حرية الانسان ، بل لكى تزيد هذه الحرية تدعيما . فلو ظلت القوانين الحتمية التي استخلصت من الماضي سارية على المستقبل لكان ، في وسعنا ، مع ذلك ، ان نستغل هذه القوانين ، او « نركب موجتها » ، من اجل

التحكم فى مستقبلنا على نحو افضل . اما اذا كان مجال تغيير هذه القوانين مفتوحاً فى المستقبل ، فعندئذ تكون دراسة الماضى وسيلة لكى نستخلص منه دروساً تعيننا على تجنب ما وقعنا فيه من اخطاء .

مجمل القول اذن ان دراسة التاريخ ، التى تبدو لاول وهلة متعارضة مع حرية الانسان، تفتح امام هذه الحرية مجالات جديدة، وتعصم الانسان فى بحثه عن مستقبل افضل ، من الوقوع فى اخطاء الماضى ، وتقدم اليه من خلاصة التجارب الماضية ما يتيح له استغلال فاعليته على افضل نحو فى سبيل تحقيق المزيد من الحرية .

العلم والحريات العملية

الحقيقة والحرية :

من الشائع ان ينظر المفكرون الى الحريات العملية ، كحرية التعبير والتفكير ، وحرية الانتخاب ، الخ ، على انها غاية فى ذاتها . فهم يتصورون ان هذه الحريات هدف ينبغى أن يسعى اليه الانسان مهما تكن الظروف ، ويعتقدون ان اكتساب الانسان لها هو فى ذاته ضمان لتحرره من حيث هو موجود متكامل .

على انه يكفينا لكى نبين افتقار هذا الراى الى الصواب ان نشير الى حقيقة واضحة ، هى ان الحرية يمكن أن تكون اداة للظلم فى حالة الضعفاء . فالحرية المطلقة حين تكون اساساً للعلاقة بين عمال ضعفاء محتاجين الى العمل من اجل قوت يومهم ، وبين اصحاب اعمال يمكنهم فى اية لحظة ان يستبدلوا بهؤلاء العمال غيرهم ، لا بد ان تؤدى فى نهاية الامر الى زيادة مركز هؤلاء العمال ضعفاً ، وتنقلب الى اداة لتأكيد عبوديتهم . وفى هذه الحالة تصبح القيود والضوابط التى تفرض على الحرية ، اداة لتحقيق المزيد من الحرية ، لا لتقييدها .

ولا جدال فى ان العلم من اهم الضوابط التى تساعد على وضع الحريات العملية فى نصابها . فعن طريق نشر المعرفة وتوفيرها لاكبر عدد ممكن من الناس ، يستطيع العلم ان يضع الاسس الحقيقية التى لا يكون للحريات العملية بدونها قيمة . فجميع الحريات الديمقراطية ، مثلا ، تكتسب قيمتها الكاملة حينما تعرف الجماهير الحقائق الاساسية عن الامور التى يراد منها ان تصدر حكمها عليها ، او تشترك فى اتخاذ قرارات حاسمة بشأنها . وبدون العلم لا يكون لحرية التفكير معنى، اذ ان المرء اذا لم يكن قد تعلم كيف يفكر فمن العبث ان يتوقع المجتمع منه ان يفيد من حرية التفكير ، مهما يكن نطاق هذه الحرية . اما حرية التعبير ، فماذا تعنى بالنسبة الىّ اذا لم اكن اعرف كيف اعبر عن نفسى ، واذا لم تكن لدىّ معلومات عن العالم او عن المجتمع او التاريخ؟ ان العلم ، دون شك ، هو الاساس الذى بدونه تكون الحريات المعروفة كلها نفاقا او كلاماً اجوف . والمعرفة فى ذاتها سبيل الى الحرية ، سواء أكانت مقترنة باعتراف شكلى بالحريات ام لم تكن . ان « الحقيقة تحرر الانسان » ، لأن معرفة حقائق الامور هى فى ذاتها سبيل الى تحرير الناس من ربقة الجهل ومن عبودية الخداع .

ولو تعمقنا هذه الفكرة الأخيرة ، لاتضح لنا أن قدراً كبيراً من الجدل الذى يدور حول الاعتراف أو عدم الاعتراف بالحريات العملية لا يمس ، فى واقع الأمر ، صميم المشكلة الحقيقية . ذلك لأن لب الموضوع ليس الاعتراف الشكلى بهذه الحريات ، وانما هو ضمان الاسس

التى يمكن بناء عليها ممارسة هــذه الحريات ،عندما تتوافر ، ممارسة سليمة . مثال ذلك ان الصحافة التى توجد فى بلد يعترف اعترافا شكليا كاملا بحرية الاعلام ، ويحيط هذه الحرية بجميع الضمانات القانونية الممكنة ، لا يمكن ان تسمى تلقيها صحافة حرة اذا كانت مليئة بالاكاذيب ، او كانت تبدد وقت القراء سدى فى مهاترات أو تفاهات . ولو قارنت هذه الصحافة باخرى فى مجتمع لا يتشدق الى هذا الحد بحرية الاعلام ،ولكنه ينشر فى صحافته قدراً اكبر من الحقائق ، لكان المجتمع الاخير ، فى واقع الامر ، اعظم حريةمن الاول ، اذ ان الحقيقة ، كما قلنا ، هى التى تحرر الانسان .

ومع ذلك فان العلم ذاته يستخدم فى وقتناالراهن على نطاق واســع ليكــون اداة لتكبيل الانسان بقيود خفيــة لا يكــاد يشعر بهــا الاصانعوها . ومــن الغريب حقــاً ان نفس هــذه الاداة ، التى رأينا منذ قليل انها الضامن الحقيقىلكل حرية يصبو اليها الانسان ، تتحول على ايدى كثير من الاخصائيين البارعين الى وسيلة فعالةلصب عقول الناس فى قوالب جامدة لا اثر فيهــا لاى نوع من الحرية . واذا كان التسلط علىالعقول والســيطرة عليها بوسائل ذكية ، ظاهــرة قديمة عرفتها البشرية منذ عهود بعيدة ، فــانالجديد فى عصرنا هذا هو ان هذه السيطرة تتم ــ باكمل صورة ممكنة ــ على عقول تتوهم نفســهــا حــرة ، بل توقن يقيناً تاماً بأن كل ما تمليه عليها تلك القوى المــسيطرة انما صدر عن ارادتها الحرةورغبتها الواعية .

والواقع ان ادوات الســيطرة على العقول قدوصلت ، فى عصرنا الحاضر ، الى درجة عالية من الاتقان . ويكفى دليلاً على ذلك ان اشد الدول تعارضاً تستطيع ان تقنع شعوبها بعدالة قضيتها، ونجد كل منها بين شعوبها من يتحمس لهذهالقضية تحمساً كاملاً ، مع ان من المستحيل ان تكون الدولتان اللتان تدافع كل منهما عن قضيةمضادة لقضية الاخرى ، على حق فى آن معــا . وبعبارة اخرى ، فان معيار الحقيقة المطلقة ، التىلا يختلف عليها اثنان ، لم يعــد ســاريا على الصراعات الســياسية والايديولوجية فى عالمنــاالمعاصر ، واصبح من المألوف أن نجــد خصمين يؤمن كل منهما عن اقتناع كامل بحقيقة مناقضةلحقيقة الآخر ، دون ان يكون ثمة امل فى وصولهما الى حــل لهــذا التناقض . ففى عالمنا اصبحتالحقيقة المزدوجة ــ وربما الثلاثية او الرباعيــة الاطراف ــ امرا مالوفا غــير مستغرب . وليسلهذه الظاهرة من تعليل سوى القدرة الفائقة التى اكتسبتها اســاليب التحكم فى العقول فى عصرناالحاضر : اذ ان الحقيقة فى اى موضوع واحــد ستظل حقيقة واحــدة ، مهما تغيرت الازمان ،والاقتناع الراسخ بحقائق متناقضة يعنى ان هناك اساليب غير منطقيةقد استخدمت من اجل بثيقين كاذب فى ذهن احد الطرفين على الاقل ، ان لــم يكن كليهما معا .

وحــسبنا ان نجول بانظارنا فى عالمنا المعاصر لنرى امثلةلا حصر لها لظاهرة التحكم فى العقول من اجل اقناعها بقضيــة كاذبة . ففى المانيا النازيةسيق شعب كامل ، له فى العلم وفى الفن وفى الفكر تاريخ مجيد ، الى مجازر استنزفت منه ، ومن البشرية كلها ،ارواحا واموالاً لا حصر لها ، واقتنع هذا الشعب ، بالرغم من ماضيه المجيد هذا ،بأشد الاساطير بطلانا من تفوق العنصر الارى وامتياز الامة الجرمانية وســيطرة الرايخ الثالثعلى العالم لمدة الف سنة ، الى آخر تلك القائمة الطويلة من الاكاذيب التى عانت الانسانية كلهــامن اجلها ويلات وكوارث لا تحصى . ولم يمض وقت طويل على انتهاء الحرب ، وزوال الغشاوةعن اعين الالمان ، حتى ادركوا مدى الزيف الذى عاشوا فيه ، وقبلوه عن طيب خاطر ، وحاربواوماتوا من اجله ، طوال اثنى عشر عاما . بل ان بعضاً من مجرمى الحرب النازيين كانوا ، خــلالمحاكمتهم ، يعبرون عن مشاعر ندم حقيقية ، وحــسبنا ان نذكر منهم « فرانك » وزير داخليةهتلر ، واحد كبار المسئولين عن المذابح النازية :

فقد وصل ندمه الى حد انتابته معه نوبة من الكآبة كان يستعجل معها اعدامه ، وتضمنت اقواله شواهد سيكولوجية رائعة عن حالة التخدير العقلى التى كان الملايين واقعين فيها خلال الحكم النازى ، والتي كانت تؤدى بهم الى ارتكاب افعال يستحيل ان يقرها المرء لو كانت لديه ادنى قدرة على التفكير الموضوعى .

وفى عصرنا الراهن ، نجد مثالا صارخا على عجز العقل البشرى امام سيل الدعاية الجارف فى حرب فيتنام ، حيث يتطلب الى مئات الالوف من زهرة شباب الامريكيين ان يموتوا فى سبيل الدفاع عن نظام فاسد يحكم بلداً تبعد عن بلادهم الوفا عديدة من الأميال . ومجرد استمرار الحرب حتى يومنا هذا دليل على ان نسبة غير ضئيلة من هؤلاء الشبان مقتنعون بهذه الحرب الى الحد الذى يبرر ، على الأقل ، استمرارهم فى القتال . ومع ذلك فان معظم من يقعون منهم فى الأسر ، يدركون بعد ان يزول عنهم اثر الدعاية المخدرة وتعرض عليهم وجهة النظر المضادة ، انهم كانوا يحاربون من اجل قضية زائفة وخاسرة ، ويبدون ندما شديداً على افعالهم .

اما فى عالمنا العربي ، فان الدعاية الصهيونية تقدم الينا مثلاً صارخا لما يستطيع التخدير المنظم للعقول ان يصل اليه من تزييف كامل لاهداف الناس وغاياتهم . فاشد الصهيونيين فهماً لموقف بلاده لا يستطيع ان يأتى ، دفاعاً عن هذا الموقف ، الا بحجج لاعقلية تنتمي فى نهاية الأمر الى مجال الانفعالات الساذجة ، أو الأساطير التى عفا عليها الزمان . وبهذه الأساطير يخدع نفسه ويدعى لليهود حقاً فى بلد أقام فيه غيرهم طوال ما يزيد على الفى عام . ومع ذلك فعن طريق الدعاية المنظمة ، والتربية المنحرفة للصغار ، استطاع الصهيونيون ان يكونوا لانفسهم انصارا متحمسين ، بل متعصبين ، بين يهود العالم ، وحاولوا ، ومازالوا يحاولون ، ان يزيفوا عقول ابناء طائفتهم من اجل دعم قضية لا شك فى بطلانها .

فى كل هذه الحالات ، يقف العقل البشرى عاجزاً امام سيل الدعاية الجارف ، الذى يستخدم احدث الأساليب العلمية فى تربية الصغار وتوجيه الكبار . وربما استطاع عقل ناقد لماح ان يقاوم تأثير هذه الدعاية حيناً من الدهر ، ولكنه فى نهاية الأمر يستسلم لها ، وتنهار مقاومته — الا فى القليل النادر — امام الالحاح والتكرار المستمر ، واساليب الحقن الظاهر والخفي ، والاقناع المباشر وغير المباشر ، والترويج للفكرة الكاذبة يوميا فى الصحف والتليفزيون والاذاعة . وهكذا فان الانسان المعاصر ، على الرغم من كل ما اكتسبه عقله من تعمق ناجم عن التقدم الهائل فى العلم الحديث ، لم يعد قادراً على مقاومة التزييف الذى يفرض عليه بطريقة علمية منظمة ، فتكون النتيجة هى تلك الانحرافات الشنيعة فى سلوك امم باكملها .

واذا كان تأثير الدعاية ينصب اساساً على المواقف السياسية ، والايديولوجية ، ويزداد تركيزا فى اوقات الحرب والأزمات بالذات ، فان الانسان الحديث يتعرض ، بتأثير الاعلان ، لنوع آخر من الخداع العقلى يمارس تأثيره فى الحياة اليومية ، ويؤدى بدوره الى اضعاف مقاومة العقول وشل قدرتها النقدية ، ومن ثم الى القضاء على جانب هام من جوانب حريتها . ففى كل يوم تنهال على الانسان العصرى ، الذى هو ميال بطبيعته الى الاستهلاك ، مئات الاعلانات التى تهيب كلها بالعناصر اللاعقلية فى طبيعته ، وتتوسل ، من اجل بلوغ اغراضها ، بسلطة شخص مشهور ، او بجاذبية فتاة جميلة ، أو بارضاء غرور قارىء الاعلان والمبالغة فى تفخيمه وتعظيمه ، وكلها وسائل تستهدف فى نهاية الأمر تحطيم مقاومة العقل واضعاف قدرته على النقد والتمييز بالالحاح والتكرار الذى لا ينقطع .

مجمل القول ، اذن ، ان العلم ، الذى لاتقوم للحريات العملية بدونه قائمة ، يمكن ان يكون

هو ذاته اداة تؤدى الى ضياع أعظم الحريات الانسانية قيمة ، الا وهى حرية التفكير النقدى ، والقدرة على الحكم المستقل على الامور . ومن ذلك تنتهى الى أن العلم وحده ليس ضمانا كافيا لتحقيق الحرية عمليا ، وانما ينبغى ان يقترن العلم بقيم انسانية توجه ما ينطوى عليه من قدرات وامكانات هائلة فى الاتجاه الذى يضمن تحقيق أعظم قدر من التحرر للانسان .

الحرية الشخصية والبحث العلمى :

من الحقائق المعروفة ان البحث العلمى يحتاج لازدهاره الى جو من الحرية يستطيع العالم فيه أن يجرى أبحاثه وهو آمن على نفسه ، واثق من ان النتائج التى سيصل اليها سوف تقدر تقديرا موضوعيا لا اثر فيه للتعصب أو التحيز . وربما بدا من الغريب ، لاول وهلة ، ان بداية العلم الاوروبى الحديث كانت مقترنة بحوادث اضطهاد وقمع لحرية العلماء والمفكرين على نحو يخيل الينا معه ان هذا العلم قد استطاع ان يشق طريقه بفضل قدرته على مقاومة الكبت والقمع ، لا بفضل ما كان يتاح له من الحرية . ومع ذلك فان حوادث اضطهاد العلماء ، التى اصبحت مشهورة فى تاريخ العلم ، لم تكن الا بقايا عهود غابرة كانت تتشبث عن يأس بمواقع لم تعد مأمونة ولا مضمونة .

فصحيح ان جاليليو قد لقى اضطهادا قاسيا من محاكم التفتيش ، وكان يراد منه ان يتراجع عن آرائه الفلكية والطبيعية التى أرست الاسس الاولى للعلم الحديث ، وصحيح ان برونو قد احرق حيا بسبب معتقداته العلمية والفكرية ، وصحيح أن ديكارت واسبينوزا كانا يعيشان فى خوف دائم من الاضطهاد ، وكان لخوفهما هذا اثره البالغ فى نشاطهما التأليفى ، وفى تحديدهما لما ينبغى وما لا ينبغى ان ينشر من كتاباتهما ـ هذا كله صحيح ، ولكن لا يقل عن ذلك صحة ان الجو العام الذى كان يعيش فيه هؤلاء العلماء والمفكرون كان ، بالقياس الى الجو السائد فى العصور الوسطى الاوروبية ، جوا من التحرر ، وان القوى الجديدة التى كانت قد بدأت تمارس تأثيرها فى المجتمع الاوروبى كانت اكثر تشجيعا للعلم من القوى اللاهوتية والاقطاعية السابقة . وما كان الاضطهاد الذى عاناه هؤلاء العلماء والمفكرون سوى صرخة الاحتضار التى كانت تطلقها ـ فى شراسة ، ولكن بيأس ـ عقليات ومصالح تعلم جيدا ان الزمن لم يعد فى صفها ، وان العصر لم يعد عصرها .

واذن فبداية العلم الاوروبي الحديث تثبت ـ ولا تنفى ـ القاعدة المعروفة ، والقائلة ان البحث العلمى يحتاج ، من اجل ازدهاره ، الى جو من الحرية .

ومع ذلك ، فان التعمق فى بحث هذا الموضوع ، ولاسيما فى ضوء الأحوال السائدة فى عصرنا الحاضر ، يكشف لنا عن وجود تحفظات كثيرة ينبغى ان يعمل حسابها عند تأكيد القاعدة العامة السابقة . وبعض هذه التحفظات ناشىء عن طبيعة البحث العلمى بوجه عام ، وبعضها الآخر ناشىء عن الظروف التى يمر بها هذا البحث فى عصرنا الحاضر .

١ ـ لاجدال فى ان طبيعة البحث العلمى ذاتها ، بما تقتضيه من صرامة وجدية ، ومن تفكير منهجى دقيق ، تستلزم قدراً من تضييق نطاق حرية العالم . وعلى سبيل المثال ، فان الحقائق الرياضية هى المثل الأعلى للدقة العلمية ، وهى الانموذج الذى يسعى الى تحقيقه كل علم يود ان يكون منضبطا . والحقيقة الرياضية ، بطبيعتها ، تتسم بالضرورة ، ولا مجال فيها لحرية التصرف او التغيير والتبديل . انها حقيقة صارمة يتعين على العالم قبولها على ما هى عليه ، ولو حاول ان يمارس ازاءها حريته لضاعت منه على الفور . ومثل هذا يقال عن سعى العلم الى بلوغ الحقيقة

بوجه عام : فطريق العلم صارم ، يقتضى من العالم التزاما دقيقا لمناهج محددة ، ولا يسمح له بالتصرف الحر ازاء موضوعه الا فى حدود معلومة . وفى هذا يختلف العلم عن الفن اختلافا بينا ؛ فعلى حين ان الحرية والانطلاق هما القاعدة فى الفن ، فانهما بالنسبة الى العلم قيدان ينبغى ان يتعلم الباحث كيف يتخلص منهما باسرع وقت ممكن ، والا فقدت أبحاثه كل قيمة لها . وربما لم تكن عملية التكوين العلمية ، التى تستغرق من الباحث وقتا طويلا من حياته الى ان يصبح عالما متمرسا ، سوى تهيئة له كيما يعتاد ان يلتزم مسار العلم المقيد ، ولا ينقاد للميل الطبيعى الى الانطلاق او التحرر من القيود ، وكيما يألف اطاعة الواقع وقبول حقيقته وهو يعلم انه ليس حرا فى قبولها او رفضها .

٢ ــ يقتضى العلم فى عصرنا الحاضر تنظيما واسع النطاق ، يخرج عن نطاق الجهد الفردى لاي عالم بعينه . ففى الماضى كان العلم ، الى حد بعيد ، سلسلة من الغزوات او الانتصارات او الكشوف الفردية ، اما الآن فان هذا الطابع الفردى يختفى باطراد ، ليحل محله العمل الجماعي — team work — الذى يكون العالم الواحد فيه فرداً فى مجموعة ، لا يملك حرية التصرف الكاملة لانه مقيد بعمل الآخرين ، وملزم بتنسيق جهوده معهم .

٣ ــ ومن جهة اخرى فان الأبحاث العلمية اصبحت تقتضى تمويلا ضخما يستحيل ان توفره موارد العالم ذاته ، مهما يكن ثراؤه . ومعنى ذلك ان العالم لا بد ان يستعين بالتمويل المقدم من مصادر خارجية . وقليلا ما تقف هذه المصادر موقف الحياد من أبحاث العالم ، بل انها تفرض عليه اتجاهات تتمشى مع مصالحها الخاصة . فالشركات الصناعية الكبرى تمول الأبحاث العلمية من اجل ترويج بضائعها ، وحتى لو كانت تقدم اموالها فى صورة تبرعات لمراكز ابحاث « مستقلة » ، فان هذه التبرعات يمكن ان تكون فى ذاتها عاملا من عوامل فقدان استقلال مراكز الابحاث بصورة جزئية او كلية . وبعبارة اخرى فان العالم لم يعد اليوم قادرا على ان يتحرر فى ابحاثه العلمية من مطالب اقتصاد السوق ، اوهدف زيادة الانتاج ، وغيرها من الاهداف والنتائج العاجلة ، التى تسلبه ولاشك قدرا من حريته . واذا كان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، ام للمجتمع ؟ سؤالا ينطوى فى نظر الكثيرين على مغالطة ، فان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، ام للسوق ؟ قد اصبح فى عصرنا الحاضر سؤالا حقيقيا ينبغى أن يؤخذ بعين الاعتبار كلما بحثت مشكلة العلم والحرية .

٤ ــ كثيرا ما يؤدى الولاء للوطن ، او لايديولوجية معينة ، الى فرض قيود على الحرية الشخصية للعلماء . ففى المانيا النازية كان العلماء يجرون ابحاثهم من اجل خدمة اهداف تتنافى مع شرف العلم ذاته ، وكان بعضهم واعيا بما يفعل ، وبعضهم الآخر يسير فى عمله العلمى على نحو آلي يفتقر الى التفكير النقدي الواعي ، ولكن العلماء كانوا فى كلتا الحالتين مفتقرين الى الحرية ، ولم يكن هذا حائلا بينهم وبين مواصلة عملهم ، والاهتداء الى مجموعة هامة من الكشوف .

وفى العهد الستالينى كان العلماء السوفييت يتعرضون للاضطهاد فى مجالات معينة ، وذلك حين يفسر البعض اعمالهم بانها متعارضة مع النظرية الفلسفية التى يقوم عليها نظام الحكم . وكان اشهر هذه المجالات ، مجال البيولوجيا ، الذى يسيطر عليه عالم ضيق الافق ، يتسم بقدر غير قليل من النفاق ، هو « ليسنكو » . وعلى يد « ليسنكو » هذا لقى عدد كبير من العلماء مصيرا اليما ، واوقف العمل فى ابحاث كثيرة مثمرة ، لان احكامه المبتسرة كانت تعد الكلمة الأخيرة فى ذلك الميدان . وكان الخلط المؤسف بين العقيدة السياسية وبين البحث العلمى سببا فى الحجر

على حرية علماء لم يخطر ببالهم أن يخونوا تلك العقيدة ، ولم يقبلوا أن يخدموا أنفسهم في إبحاثهم .

وأخيرا ، فان ظاهرة الاضطهاد السياسي لحرية العلماء ظهرت واضحة في الولايات المتحدة ، في الفترة التالية للحرب العالمية الثانية بوجه خاص ، حين واجه العلماء الأمريكيون أزمة ضمير عنيفة بعد أن ألقيت على هيروشيما ونجازاكي أول قنبلتين ذريتين . فقد كان هؤلاء العلماء يظنون ، خلال فترة الاعداد لهذا الاختراع القاتل، انهم يخدمون قضية الحرية ببحوثهم ، ولكنهم أفاقوا على ذلك الصدى المفجع الذى أحدثه انفجار القنبلتين في ضمير كل انسان شريف ، وتبين لهم ان اختراعا كهذا يمكن أن يكون وسيلة لاستعباد البشرية كلها ، فضلا عما أحدثه بالفعل من كوارث لم يشهد العالم لها مثيلا في المدينتين المنكوبتين . وأدرك بعيدو النظر منهم ان هذه ليست الا المقدمة ، وان السلاح الجديد يمكن تطويره بحيث تصل قوته التدميرية الى أضعاف ما كانت عليه في البداية ، وان المدينتين اليابانيتين ليستا الا حقل تجارب ، وان الهدف الحقيقي من التفجير المروع كان ارهاب العالم ، ولا سيما البلاد ذات الايديولوجيات المخالفة . وعندما دارت هذه المعاني كلها في أذهان العلماء أدت بهم الى مراجعة شاملة لموقفهم : فمنهم من آثر ان يقف موقفا سلبيا ، وانسحب من أى عمل علمي مرتبط بانتاج أسلحة الدمار الشامل ، ومنهم من وقف يحارب انتاج هذه الأسلحة ايجابيا ، وينبه العالم الى الأخطار المروعة المترتبة على اشعاعات التجارب النووية ، والأخطار المحتملة المترتبة على تخزين الأسلحة النووية وتطويرها ، ومنهم من أدت به أزمة الضمير الحاد الى الاتصال بالطرف الآخر في الصراع العالمي ، وافشاء أسرار القنابل النووية له .

وفي هذه الفئة الأخيرة تتمثل مأساة العالم المعاصر بأجلى صورها . فهم في نظر الدولة التي ينتمون اليها خونة كشفوا للعدو عن سر أخطر سلاح كان يضمن لدولتهم التفوق على كل من عداها من الدول ، ولذلك حق عليهم أشد العقاب (ومنهم من أعدم بالفعل ، كالزوجين روزنبرج) . ولكنهم في نظر الانسانية شهداء بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان سامية : اذ انهم قد أنقذوا بتضحيتهم البشرية بأسرها ، وهم قد أدركوا ان امتلاك طرف واحد لهذه الأسلحة الفتاكة قد يغريه باستعمالها للتخلص نهائيا من عدوه ، وارهاب البشرية كلها بالسلاح المدمر ، لذلك كان افشاؤهم لأسرار ذلك السلاح قضاء منهم على فعاليته . ومن المؤكد ان عدم قيام حرب ثالثة حتى يومنا هذا راجع الى توازن الرعب النووى بين القوتين الرئيسيتين في العالم ، وهو التوازن الذى كان هو الهدف الوحيد لما قام به هؤلاء العلماء من « خيانة » مزعومة .

وهكذا اكتسبت مشكلة العلم والحرية الشخصية أبعادا جديدة في عالمنا المعاصر : اذ أصبح العالم الواعي يدرك أن أبحاثه لها نتائج تؤثر ــ ايجابا أو سلبا ــ على مستقبل البشرية . ولم يعد العالم يكتفي بأن يطالب بالوسائل الكفيلة باستمرار أبحاثه فحسب ، بل أصبح يتساءل : الام تؤدى هذه الأبحاث ؟ وهل ستكون قيدا على حرية البشر ، أم عاملا من عوامل تحريرهم من الفقر أو المرض أو الخوف ؟ وبالاختصار فان العالم لم يعد يكتفي بالمطالبة بحريته الشخصية وحدها ، أو بحرية ممارسة البحث العلمي فحسب ، بل أصبح يصر على التأكد من ان نتائج أبحاثه لن تستغل في القضاء على حريات الآخرين ، أو في فرض شكل جديد من أشكال العبودية على البشر .

العلم التطبيقي (التكنولوجيا) والحرية الشخصية :

اذا كنا قد تحدثنا في الجزء السابق عن البحث العلمي في صورته العامة ، فمن الواجب أن نتذكر ان هذا البحث قد أصبح له ، في عصرنا الحاضر ، جانب تطبيقي عظيم الأهمية . بل ان

الحدود الفاصلة بين البحث النظرى والتطبيق اصبحت فى وقتنا الحالي اقل حدة بكثير مما كانت عليه من قبل ، وظهرت كشوف عديدة تجمع بين الطرفين معا ، ويصعب على المرء ان يقرر ان كانت تمثل نتاجا لبحث نظرى ام تطبيقا ، وتداخل الميدانان حتى اصبح المشتغلون باحدهما يقومون بدور ايجابي فعال في الاخر .

ومع ذلك فان التكنولوجيا المعاصرة ، بوصفها علما تطبيقيا ، تتسم بطابع خاص يبرر لنا معالجتها على حدة . وهى تعمل على تغيير حياة الانسان المعاصر على نحو لا يملك معه المرء الا ان يفرد لتاثيراتها فى مشكلة الحرية الشخصية قسما خاصا فى بحث كهذا الذى نقدمه . ذلك لان الحرية الشخصية قد اصبحت مشكلة شديدة التعقيد فى عصر التقدم التكنولوجى السريع ، ولم يعد من الممكن اصدار حكم واحد بسيط على تاثير العلم التطبيقي فى حرية الشخص الانساني ، بل ان الجوانب الايجابية والجوانب السلبية لهذا التاثير قد تداخلت الى حد تضاربت معه الآراء فى هذا الميدان تضاربا شديدا .

ان كل كشف علمي كبير قد حرر الانسان ماديا او معنويا ، او كليهما معا ، من عبوديته للطبيعة او لجانب من جوانب النظام الاجتماعى الذى يعيش فيه . وحسبنا ان نستعرض عددا قليلا من المجالات التطبيقية فى العلم لندرك العلاقة الوثيقة بين تطبيقات العلم وبين الحرية الانسانية : ففي الكيمياء امكن ، بواسطة المركبات الصناعية ، التي تقدمت تقدما هائلا فى القرن العشرين ، تحرير الانسان من قيود البيئة الطبيعية وما تقدمه من مواد . وادى التقدم فى علم البيولوجيا ، وكشف تركيب المورثات (الجينات) الى بداية التحكم فى الوراثة ، وكانت تجارب التلقيح الصناعي ، وتحسين النسل ، ايذانا ببداية عهد جديد لا تفرض فيه الطبيعة سلطتها المطلقة على الانسان فى هذا المجال . وفى الفيزياء ، كان كشف الطاقة الذرية والقدرة على استغلالها علميا ، ايذانا ببداية عهد جديد من التطبيقات المثمرة فى مجال الاستخدام السلمي لهذه الطاقة (وان لم يكن النجاح فى هذا الميدان الايجابي قد بلغ نفس الاهمية التي بلغها النجاح فى ميدان الاستخدام التدميرى لهذه الطاقة) . اما غزوات الفضاء الكبرى ، التي هي فخر عصرنا الحاضر ، فانها تمثل نقطة البداية فى تحرر الانسان من الارض التي ازدحمت باهلها ، وخروجه من ذلك الاختناق السكاني الذى يوشك ان يطبق على الناس فى كوكبنا المحدود .

على ان اهم تاثيرات التكنولوجيا المعاصرة قد لا تكمن فى الكشوف والمخترعات الفعلية التي توصلت اليها ، بقدر ما تكمن فى اساليب العمل الجديدة التى ترتبت على التقدم التكنولوجى المتلاحق . فهذه الأساليب قد اكسبت الانسان حريات جديدة لم يكن يحلم بها من قبل ، ولكنها فى الوقت ذاته واجهت حريته باخطار لم تخطر له من قبل على بال .

ولا جدال فى ان اهم تغيير فى اساليب العمل طرا على الدول الصناعية المتقدمة فى عصرنا الحاضر ، هو التوسع الهائل فى تطبيق السيبرنطيقا (Cybernetics) ، وما يترتب عليها من تسيير ذاتي للمصانع (اوتوميشن Automation) . هذا التطبيق كانت له ، فى الدول التي اخذت به ، آثار عظيمة الأهمية فى الحرية الشخصية للعاملين بها . ففي عصر الآلة – وهو المرحلة السابقة لتلك التي نتحدث منها ، اعنى المرحلة الممتدة من الثورة الصناعية الاولى حتى الحرب العالمية الثانية على

وجه التقريب ـ كان الانتاج مشتركا بين الانسان والآلة ، بحيث كان كل منهما يتقيد بحدود الآخر . وكان الانسان مرتبطا بالآلة ، بل كان مبدالها ، يلتزم مسارها الرتيب ، ويضطر الى تكييف ملكاته وقواه حسب حدودها . ومن جهة اخرى فان الآلة كانت تعمل وفقا لقدرة الانسان . ولما كانت للمقدرة الانسانية حدود لا تتعداها ، فقد كان قصور الطاقات الانسانية يعوق الانطلاق الحر للآلة ، ويحول بينها وبين العمل بالسرعة المطلوبة . ولكن عصر التسيير الذاتي (الاوتوميشن) قد كسر تلك القيود التي كانت تجمع بين الانسان والآلة في جهاز انتاجي واحد ، وحرر طرفي هذه العلاقة معا . فهو قد حرر الآلة بحيث تستطيع اداء مهمتها الانتاجية كاملة ، دون ان تتقيد بحدود الانسان . وهو ايضا قد حرر الانسان بحيث يمكنه انجاز اعظم ما ينتظر منه في ميدان الانتاج وفي غيره من الميادين التي يمارس فيها ملكاته الخلاقة على افضل نحو . وبذلك ساعدت التكنولوجيا كلا من الانسان والآلة على تحقيق اعظم ما لديهما من امكانات ، وعلى بلوغ قدر من الحرية لم يكن من الممكن تصوره في اي عصر سابق (١٥) .

وحين لا يعود الانسان داخلا في العملية التكنولوجية المباشرة بوصفه واحدا من عناصرها الضرورية ، يكتسب الانسان حرية جديدة في اوقات قيامه بالعمل الانتاجي ، وفي اوقات فراغه . اما الحرية التي يكتسبها اثناء العمل الانتاجي ، فترجع الى انه لا يعود مضطرا الى اداء ما يفرضه عليه تركيب الآلة ، بنفس السرعة التي تفرضها الآلة (١٦) .

وفضلا من ذلك فان الانسان في هذا النوع من الانتاج يقف من الآلة موقف السيد ، لا العبد : فهو لا يكتفي بالتحرر من ايقاعها الرتيب ، بل انه يكتسب من الخبرات ما يتيح له ان يسيطر على الآلة سيطرة تامة ، ويستخلص منها اكبر قدر ممكن من الفوائد ، فضلا عن ازدياد قدرته على تطويرها من اجل تلافي اوجه النقص فيها بسرعة ، او استخلاص امكانات جديدة منها .

ولكن النوع الآخر من الحرية ، الذي يكتسبه الانسان بفضل الاساليب التكنولوجية الحديثة واعني به الحرية في اوقات الفراغ ، هو الذي يثير في واقع الامر اعقد المشكلات . ذلك لان التكنولوجيا الحديثة اصبحت تقدم للانسان انتاجا اكبر بجهد ووقت اقل ، ولم يعد الانسان في حاجة الى ساعات العمل الطويلة المرهقة التي كانت تقتضيها اساليب الانتاج القديمة ، بل اصبح الاتجاه العام هو الاتجاه الى تقصير يوم العمل على نحو مطرد ، ومن ثم زادت اوقات فراغ الانسان العامل زيادة كبيرة ، ولا بد ان يؤدي التطور في المستقبل الى زيادة ساعات الفراغ على ساعات العمل .

على ان زيادة اوقات الفراغ ليست غاية في ذاتها ، لان الفراغ يمكن ان يتحول الى خمول يلحق بالانسان ضررا بالغا ، او يدفعه الى التفكير في وسائل تعمل على اثارة حواسه المتبلدة باي ثمن . ولذلك فان توفير الوقت الحر ينبغي ان يكون مقترنا بالتفكير في افضل وسائل الانتفاع من هذا الوقت . ذلك لان الغاية الحقيقية ، كما قلنا ، ليست هي ان تزيد اوقات فراغ الانسان العامل ، بل هي ان يصبح هذا الانسان سيدا مسيطرا على وقته بحق ، والا وقع فريسة عبودية من نوع

(15) Volkov G. **Era of Man or Robot ?** Moscow (Progress Publications) 1967, pp. 44-46.

(16) Ibid., p. 48.

جديد ، بحيث يسيطر عليه الخمول او الاثارة الزائفة او الثقافة الضارة ، وينتهي به الأمر الى ان يصبح عبداً لوقته الحر لا سيداً له .

والحق ان الطرق المألوفة حاليا فى قضاء اوقات الفراغ تهدد حرية العقل الانساني باخطار حقيقية . ولن نتحدث هنا عما يحدث على ارصفة المدينة الحديثة ـ وبخاصة فى البلاد المتخلفة فى التصنيع ـ من تبديد لساعات طويلة على المقاهى فى احاديث والعاب مملة ، او فى احلام يقظة مريضة ، بل ان ما يحدث داخل البيوت ذاتها اعم من ذلك واخطر بكثير . ففى امسية هذه المدينة الحديثة ، تجد العدد الأكبر من سكانها يضحكون معا فى لحظة واحدة ، وذلك لأن اختراعا هائل التأثير مثل التلفزيون يعرض عليهم نفس البرنامج ، ويشكل عقولهم بنفس القوالب ، ويتحكم فى انفعالاتهم على نفس النحو . وما أسهل ان تغرس فى نفوس الناس سموم كثيرة ، وتنمى عادات ومطالب زائفة ، عن طريق هذا الجهاز الصغير الذى يشد اليه ، خلال ساعات طويلة ، انتباه ملايين الناس الذين حققت لهم التكنولوجيا فراغا فى الوقت وفائضا من المال . ومثل هذا يقال ، مع تعديلات طفيفة ، على التأثير الذى تحدثه الصحافة اليومية ، والاذاعة ، والسينما . ففي كل هذه الحالات يؤدي تقدم العلم التطبيقي الى صبغ الثقافة بصبغة نمطية موحدة قد لا تكون اضرارها وخيمة اذا كانت تستهدف النهوض الفعلي بعقول الجماهير ومشاعرها ، ولكنها تصبح خطيرة التأثير حقا اذا وضعت لنفسها اهدافا تحقق مصالح سياسية او اقتصادية على حساب تضليل الجماهير وتشويه عقولها ، والقضاء التدريجي على ما بقى لديها من قدرة على النقد والرفض والانتقاء .

وربما ادى انعدام التوازن بين وقت الفراغ ووقت العمل ، الى أن تثار فى الغد مشكلة التحرر المفرط من العمل . صحيح ان العمل الشاق فيه اذلال للانسان وحط له الى مرتبة الحيوان ، وان من اهداف الثورات الاجتماعية والتكنولوجية الحديثة تحرير الانسان من هذا النوع من الاذلال ، والسمو به من مرتبة الاداة المنتجة الى مرتبة الكائن الواعي بنفسه وبالعالم المحيط به ، غير ان السير فى هذا الاتجاه الى نهايته قد يثير المشكلة العكسية ، واعنى بها الحاجة الى العمل . فقد يدرك الانسان فى المستقبل ان العمل ضرورى حتى لو كان فى استطاعته الاستغناء عنه والاكتفاء منه بحد أدنى ، وقد يصبح السعى الى العمل ضرورة مطلوبة لذاتها ، او لتحقيق التوازن ، فى شخصية الانسان ، بين النشاط المتحرر المنطلق فى اوقات الفراغ ، وبين النشاط الملتزم المقيد فى اوقات العمل المنتج ، وربما حدث للانسان نوع من رد الفعل المماثل لما حدث فى علاقته بالطبيعة ، حين سعى فى البداية الى التحرر منها بعد أن استعبدته طويلا ، ولكنه سئم هذا التحرر المفرط ، وظهر رد الفعل على صورة « المحافظة على البيئة » و« استرجاع الطبيعة » وغير ذلك من النزعات التي لا تكف عن ممارسة تأثيرها على نمط حياة الانسان الحديث وعلى فنه وادبه .

على أن هذه ، دون شك ، تطورات لا تعرفها ولن تعرفها ، الا المجتمعات الصناعية المتقدمة ، اما المجتمعات المتخلفة فما زالت بعيدة كل البعد عن ممارسة هذا النوع من الترف الفكرى . فالمشكلة الاساسية التي تشغلها فى الوقت الراهن، وستظل تشغلها طويلاً فى المستقبل ، هي بلوغ مستوى من التقدم التكنولوجى ، ومن التطور العلمي ، يتيح لها ان تتمتع بالحريات التي حققها العلم للمجتمعات المتطورة منذ عهد بعيد . ومازال الكفاح فيها يدور حول ضمان حد من العلم والتكنولوجيا يسمح للانسان فيها بأن يشعر بآدميته . اما تلك المشكلات الناجمة عن تحول

العلم والتكنولوجيا الى كائن له كيانه الخاص المستقل عن الانسان ، وله قوانينه الخاصة التي تطغى على الانسان ذاته ، وله حياة ذاتية ونوع من التطور التلقائي الذى قد يتجاوز او ينحرف عما رسمه له الانسان من خطط ــ اما هذه المشكلات فما زال العالم المتخلف بعيدا كل البعد عن مواجهتها ، ومن الجائز انه لن يواجهها في المستقبل ابدا ، لا لان تطوره لن يصل الى الحد الذى يتيح ظهور مشكلات كهذه ، بل لان المجتمعات الاكثر تطورا ستكون ، على الأرجح ، قد تمكنت من حل هذه المشكلات خلال الوقت غير القصير الذى سيستغرقه وصول المجتمعات المتخلفة الى هذا المستوى .

ولعل اولى المشكلات التي يراد لها حل عاجل ، والتى نأمل الا يضطر العالم المتخلف الى مواجهتها يوما ما ، هى مشكلة القضاء على الخصوصية في المجتمعات الصناعية الشديدة التقدم . ففى الولايات المتحدة بدأت ترتفع اصوات كثيرة تنبه الى الخطر الذى تتعرض له الحرية الشخصية للمواطنين من جراء انتشار « بنوك المعلومات » حيث تختزن العقول الالكترونية معلومات عن أدق اسرار ملايين المواطنين ، وتضيف الى البيانات الموجودة استنتاجاتها الخاصة ، المستمدة من تحليل المعلومات المعطاة ، وحيث تستغل هذه البيانات والاستنتاجات ضد كثير من الأشخاص أسوأ الاستغلال . فاذا اضفنا الى ذلك التقدم المذهل في أدوات التجسس الحديثة ، والقدرة على التصنت لما يدور وراء الجدران بآلات شديدة الدقة لا تكاد ترى او بأجهزة متنقلة تسلط على بيوت المواطنين من خارجها ، وبآلات التصوير التى تنفذ اشعتها من الحوائط ، الى آخر هذه القائمة التي يتسع نطاقها دواما ، لأدركنا مدى الخطر الذى يتهدد حرية الانسان الشخصية من جراء تقدم العلم التطبيقى . فحياة الانسان الخاصة توشك ان تصبح حياة عامة ، معروفة للجميع ، او لمن يريد الاطلاع عليها ، والحد الفاصل بين النشاط العام والنشاط الخاص يوشك على الاختفاء ، بحيث يعجز المرء عن ممارسة ابسط حرياته ، اعنى حرية السلوك بوصفه فردا له كيانه الخاص ومشاعره الشخصية التى لا يحق لأحد أن يتدخل فيها .

هذه الأخطار ، التى اصبحت حقيقة واقعة في أكثر البلاد الصناعية تقدما ، تعد مثلا واضحا لرد الفعل العكسى الذى يمكن أن يحدثه التقدم المفرط في العلم التطبيقى . فالتكنولوجيا ، التى تستهدف اصلا تحرير الانسان من عبودية العمل الشاق ، وتيسير جميع سبل الحياة امامه ، تنقلب في هذه الحالة الى اداة للقضاء على أكثر الحريات الشخصية قداسة . ومن المؤكد ان كثيرا من المتشائمين يعممون هذا الحكم بحيث يتصورونه جزءا لا يتجزأ من طبيعة التقدم التكنولوجى ذاته ، ومن هنا كانوا يحذرون البشرية دواما من الأخطار التى يعرضها لها تقدم التكنولوجيا في العصر الحديث ، ويحلمون بالعهود البائدة التى كان الانسان فيها متصلا بالطبيعة اتصالا بريئا مباشرا ، وكانت حياته خالية من تعقيدات العلم الحديث ، النظرى منه والتطبيقى .

ولكن هذه كلها احلام واهمة ، اذ لا سبيل الى اعادة عقارب الساعة الى الوراء . ولا جدال في ان حكمنا على هذه المسألة كلها سوف يختلف اختلافا جذريا اذا نظرنا الى عيوب التكنولوجيا الحديثة هذه ، لا على أنها عيوب كامنة في التقدم العلمى التطبيقى ذاته ، بل بوصفها ناتجة عن اساءة استغلال انظمة اجتماعية وسياسية معينة لهذا التقدم . في هذه الحالة يمكننا أن نأمل في ان يتخلص التطور المقبل للتكنولوجيا من هذه العيوب ، ويسير في طريقه محررا شخص الانسان من القيود ، بدلا من أن يفرض عليه الوانا من العبودية اقسى وافظع من تلك التى كان يعانيها في اشد العصور تخلفا .

خاتمـة :

الحرية الشخصية ، وكفاح العلم

العلم بطبيعته كفاح متـدرج شـاق فى سبيل الوصول الى حقيقة تختفى وراء ضباب الظواهر الجزئية المعقدة المتداخلة . وهو سعى مستمر فى سبيل التغلب على عقبات لا تكاد نجتاز واحـدة منها حتى تظهر امامنا عشرات . والعلم ، ايضاً مجهود يتحقق فيه الاتصال بين العقول على اكمل صورة . فالعلم لا يمكن تصوره بوصفه مجهوداً فردياً . صحيح ان قدراً كبيراً من العمل العلمى يدور فى ذهـن العالم المتفرد ، ولكن قليلاً مـن التفكير يكشف لنا عن ان ما نسميه « بذهن العالم المتفرد » هو فى حقيقته ذهن تجمعت فيه حصيلة معارف انسانية هائلة تمتد من ابعد عصور التاريخ الى أقربها ، وخلاصة تجارب استمدت من ماضى البشر ومن حاضرهم ، وهو ذهـن اسهمت فى تكوينه التربيـة ـ اعنى التراث الانسانى كله ـ والتوجيهات والانتقـادات والقراءات التى تربط المرء بمعاصريه وبسابقيه أوثق الارتباط . وبعد هذا كله فان هذا الذهن الفردى لا يستطيع ان يمضى فى بحثه العلمى الا بعد ان يضعه فى الاطار الواسع للمعرفة السائدة فى عصره ، ولا يستطيع ان يدرك قيمة عمله الا بعد ان يصدر عليه الآخرون حكمهم فى ضوء تجاربهم ومعارفهم المتعـددة الابعاد .

وبفضـل هاتـين الصفتين : صفة السعى التدريجى البطىء من اجل بلوغ الحقيقة ، وصفة الاتصال والارتباط الدائم بين الفرد وبين الآخرين (سواء أكان هؤلاء الآخرون معاصرين أم تاريخيين) ، استطاع العلم ان يكون أداة فعالة فى تحقيق حرية الانسان . فحرية الشخص الانسانى ، بقدر ما تكون مرتبطة بالعلم ومعتمدة عليه ، هى بدورها كفاح متدرج بطىء ، وهى بدورها تضافر وتواصل مع الآخرين من اجل بلوغ هدف مشترك .

على ان هـذه النظرة الى الحريـة ، بصفتيها اللتين ذكرناهما الآن ، قد وجدت فى الآونة الأخيرة فلسفة تنكرها ، وتجعل للحرية صفات أخـرى تؤدى ، فى نهاية الأمر ، الى فصم تلك الرابطـة الوثيقة التى رأينا ، طوال هذا البحث ، انها تجمع بين الحرية الشخصية والعلم . هذه الفلسـفـة هى الوجودية ، التى تعد مشكلة الحرية من اهم الموضوعات التى دار حولها تفكير اقطابها .

ولسنا فى هذا المقال ، وفى جزئه الختامى بوجه خاص ، فى وضع يسمح لنا بالدخول فى تفاصيل الرأى الوجودى فى الحرية ، بل ان كل ما يهمنا فى هذا الرأى هو ما يتصل منه بموضوع بحثنا . فهذا الرأى ، فى عمومـه ، يتعـارض تعارضاً اساسياً مع وجهة النظر التى كنا نحاول اثباتها فى هذا البحث ، والتى تجعل العلم شرطاً ضرورياً للحرية الشخصية من جهة ، وتجعل الحرية ، من جهة اخرى ، دعامة اساسية من دعامات التقدم العلمى .

ان الحرية فى المذهب الوجودى ، مرتبطة بوضع الانسان فى هـذا العالم . انها ماهية المـوقف الانسانى نفسه : اذ ان وجود الانسان ـ متميزاً عن وجود الأشياء ، أو غيره من الأحياء ـ هـو

وجود حر ، بمعنى انه وجود يتجاوز ذاته دواما ،ولا يكون لحاضره معنى الا فى اطار المستقبل الذى يتجه اليه ، أو « المشروع » الذى يلقى بنفسه‌نحوه . وسواء أكان نوع الحياة التي يحياها الانسان مما يدخل ــ تبعا لتصنيفاتنا العادية ــ فى فئة حياة الحرية أو حياة العبودية ، فان الانسان فى نظر الوجوديين حر لمجرد كونه انساناً ، ولأنه‌بفضل انسانيته يكتسب شكلاً خاصاً من اشكال الوجود ، يصنع فيه « ماهيته » علىالدوام ، ولا يجدها تامة مكتملة ، وتظل الامكانات امامه مفتوحة لكى يشكل بها حياته على النحوالذى يرسمه فى « مشروعه » . والقوة المحركة لهذا « المشروع » هى قدرة الانسان على الرفض ،أو النفى la negativité ، أعنى قدرته على أن ينتزع نفسه من الواقع ، ويخرج بوجوده عن‌نطاق ما هو معطى أو قائم بالفعل . وعلى أساس هذا المشروع يصبح كل فعل ، وكل اختيار ،تعبيراً عن نظرة معينة الى العالم يتخذها كل فرد لنفسه ، ويزيدها فى كل فعل يقوم به وضوحا وتوسيعا والراء بحيث يكون كل فعل تعبيراً عن هذا المشروع ورمزاً له .

فهل يمكن ان يكون للعلم مكان فى مثل هـذه‌الحرية ؟ نستطيع ان نقول ان القدرة على النفى ، وعلى الرفض ، تتقارب حسب درجة العلم التى‌يصل اليها المرء . فهذا الرفض لا يتوقف على الارادة وحدها ، وانما يتوقف ايضا على العقل ،وعلى تحليل الواقع المعطى وفهمه ونقده ، ومن هذا كله تظهر الرغبة فى تجاوزه . اى أن حدودالارادة والنطاق الذى تمتد اليه ، تتحدد فى هذه الحالة وفقا للعقل ، وللعلم . ومن جهة اخرى فان« المشروع » الذى يضعه انسان واع بنفسه وبحقائق عالمه يختلف عن ذلك الذى يضعه من يفتقر الى الوعى . وفى هذه الحالة بدورها يدخل العلم عنصراً ضرورياً فى الحرية الانسانية . ومع‌ذلك فان الفلسفة الوجودية ذاتها لم تقل بهذا الراى ، وهى لم تتعرض اصلاً للدور الذى يمكن‌ان يقوم به العلم فى تحديد نطاق الحرية الانسانية، مفهومة بالمعنى الذى حددوه هم انفسهم لها .

ان الفعل الايجابى ، فى الفلسفة الوجودية ،لا يستهدف « الوصول » الى الحرية ، بل يستهدف « استغلال » حرية موجودة بالفعل لدى‌كل انسان بقدر ما يكون انساناً . اما العلم ، من حيث هو عامل اساسى من عوامل تحقيق الحريةالانسانية ، فلا يفترض حرية اصيلة لدى الانسان، وانما يعمل حساباً للواقع العينى الذى يكون فيه‌غالبية الناس مستعبدين ، ويتعين عليهم فيه بذل جهود لا حد لها من اجل الخلاص البطىء من‌الاستعباد . والعلم لا يعرف « حرية » واحدة ، تجريدية ، شاملة ، بل يعرف « حريات » عينية‌،متعددة ، تقتضى كل منها جهداً مستقلاً من اجل بلوغها ، وان كانت كلها تتضافر فى « تحرير»الانسان . بل ان العلم لا يعرف حرية « للانسان» بوجه عام ، وانما يعرف حرية فئة من الناس فى‌موقف تاريخى ، او فى بيئة اجتماعية ، او فى‌وضع طبقى معين . وفى كل الأحوال لا تكون الحرية ، فى‌نظر العلم ، صفة كامنة فى الفرد ، او معطى من المعطيات ، كحقيقة جسم الانسان مثلاً ، بل هى‌شىء ينبغى اكتسابه واتخاذه هدفاً لسعى لا يتوقف ، تكون نقطة البداية فيه هى الاعتراف بأن‌العبودية ، والجهل ، لا الحرية والوعى ، هى القدَر الغالب على الانسان ، والذى ينبغى عليه‌ان يكافح من اجل تجاوزه . وعندما يقول سارتر : « اننى محكوم علىّ بان اكون حراً . . . ان الانسان‌لا يملك ان يكون تارة حراً وتارة اخرى عبداً ، بل

انه حر بأكمله ، وحر على الدوام ، والا لما كان موجوداً » (١٧) عندما يقول ذلك فانه يتحدث عن نوع من الحرية لا يعرفه الانسان الذى نراه حولنا غارقاً فى ظلام الجهل ، أو مستعبداً بيد مستعمر او سيد اقطاعى ، او عاجزاً امام قوى عاتية لايعرف مصدرها ، ولا يدرى كيف يواجهها . فاين هى هذه الحرية التى « حكم علينا » بها ؟ اهناك من يود التخلص منها ، لو استطاع ان يكتسبها ؟ اهناك من يشعر بأن حريته محكوم عليه بها ؟ الننا نطرب للحرية ، ونتوق اليها ، ونبحث عنها فلا نجدها فى كثير من الاحيان ، فكيف تكون شيئاً يحكم علىّ به ، او قدَراً ومصيراً لا املك دفعه ؟

ان الحرية ، كما قلنا ، هدف بعيد ما زال يقتضى كفاحاً لا هوادة فيه . وسلاحنا الاكبر فى هذا الكفاح هو العلم ، هو فهم الواقع من أجل السيطرة عليه على نحو متزايد . والقول بأن الحرية هى سمة الموقف الانسانى يتجاهل تلك التجربة المؤكدة التي تميز فيها بين انسان متحرر وانسان مستعبد . وهنا تبدو الوجودية وكأنها هى الوجه السلبى لمذهب الجبرية المطلقة ، الذى ينفى وجود أية حرية ، ويتجاهل بدوره تجربة التمييز بين الحر والمستعبد . فسواء نظرنا الى الانسان على انه حر على نحو مطلق ، ام مجبر على نحو مطلق ، فنحن فى الحالتين نصبغ الانسان بصبغة واحدة . ومع ذلك ، فحتى لو كان الانسان حراً او مجبراً بصورة مطلقة ، فلا بد ان يكون فى وسعنا ان نميز ، على أساس معين ، بين وضعين للانسان ، احدهما يتسم بالحرية والآخر يفتقر اليها ، داخل هذه الحرية المطلقة او الجبرية المطلقة ، والا كنا نغفل عنصراً اساسياً من عناصر تجربتنا الفعلية .

ان مجرد وجود « مشكلة للحرية » ، هو فى ذاته دليل على وجود الحرية ، لأن « وجود » هذه المشكلة معناه ان الجبرية ليست هى السائدة ، ومعناه ان هناك قدراً من الاعتراف بالحرية حتى فى الأذهان التى تنكرها على المستوى الفلسفى . ولكن وجود « المشكلة » يعنى ، من جهة اخرى ، ان الحرية ليست مكتملة ، وليست مطلقة ، وليست تعبيراً عن « الوضع الانسانى » الذى نجد انفسنا فيه . ان قيام « مشكلة » للحرية دليل على ان الحرية لم تكتسب بعد ، وعلى ان الانسان « لا يُحكم عليه » بالحرية ، بل يُحكم عليه بالسعى طوال تاريخه من أجل التحرر ، والانتقال « بوضعه الانسانى » من الوان الاستعباد التى يحفل بها الى السيطرة على واقعه وعلى الظروف المحيطة به .

وفى هذا السعى الدائم يقوم العلم ، مفهوماً بأوسع معانيه ، بالدور الرئيسى فى تحقيق الحرية الانسانية . وهو اذ يسير فى طريقه بتدرج وبطء ويتغلب رويداً رويداً على ما يعترضه من عقبات ، واذ تتكامل فيه جهود العقول المنفردة بحيث تكوّن كلها « عقلاً » واحداً يتسع نطاقه ، زمانياً ومكانياً ، بلا انقطاع ــ يقدم الينا انموذجاً رائعاً ينبغى أن نحتذيه فى الجهود التي تبذلها من اجل تحرير انفسنا .

---

(17) **L'Être et le néant,** Paris (Gallimard) 1943 p. 516

وحين نتخذ من العلم انموذجاً نضعه نصب اعيننا في سعينا الى تحقيق حرية الشخصية الانسانية ، سندرك ان الحرية جهد ، ومشقة ، وانها تقتضي مقاومة وتغلباً على الصعوبات ، واننا لا نكون احراراً الا بقدر ما نبدي ايجابيتنا في التعامل مع الطبيعة ومع المجتمع . وسنعلم عندئذ ان من يخاطبنا على اساس اننا « لا نملك الا ان نكون احراراً » ، وعلى اساس اننا « محكوم علينا بالحرية » ، قد تجاهل واقعنا وتاريخنا ، وان العلم وحده هو الذي يستطيع ـ من خلال تأثيره المباشر بوصفه معارف نظرية وتطبيقات عملية ، او من خلال تأثيره غير المباشر بوصفه منهجاً في التعامل مع الموضوعات ـ ان يقدم الينا افضل مثل ينبغي ان نحتذيه في سعينا من اجل تحقيق الحرية الشخصية لانفسنا وللانسانية جمعاء .

* * *

محمد عوض محمد *

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

المقصود بحقوق الانسان هنا ، هو تلك الحقوق التى سنتها الامم المتحدة ، والتى تحاول جهدها لكى تجعلها نافذة فى كل قطر ، محترمة من كل حكومة : تلك الحقوق التى تتمثل فى الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، الذى أعلنته الجمعية العامة للامم المتحدة فى اليوم العاشر من شهر ديسمبر سنة ١٩٤٨ .

لم تكن الامم المتحدة اول من نص على أن لكل انسان حقوقا ، وفى الكتب السماوية آيات عديدة تتناول هذا الموضوع . ولكن اولى الحركات السياسية التى نادت على حقوق الانسان صراحة هى : الثورة الفرنسية فى عام ١٧٨٩ ميلادية ، وهى التى بسببها ذاعت تلك المبادىء الثلاثة الشهيرة : **الحرية والمساواة والاخاء** ، وكانت من الاسس الرئيسية ، التى بُنيَ عليها التفكير الفلسفى فى حقوق الانسان ، ولكن التعبير الكامل من حقوق الانسان على الصعيد الدولى لم يظهر ويشغل الاذهان الا بعد انشاء منظمة الامم المتحدة .

فقد اجتمعت وفود الدول فى سان فرانسسكو عام ١٩٤٥ ، وسنت للعالم ميثاق الامم المتحدة ، وتم التصديق على الميثاق فى لندن فى الخريف من العام نفسه .

*** الاستاذ الدكتور محمد عوض محمد . عضو مجمع اللغة العربية والمجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة . ساهم فى الحركة الفكرية العربية المعاصرة وله العديد من الكتب المترجمة والمؤلفة ، كما نال جائزة الدولة التقديرية سنة ١٩٦٢ وشارك فى كثير من المؤتمرات العلمية واللجان الدولية .**

ولم تكن حقوق الانسان هى الموضوع الأساسى الذى يعالجه الميثاق ، بل كان أهم ما عنيت به بنود الميثاق هو امر الحروب التى تنشر الويل والثبور ، وتزهق فيها الأرواح ، بل وتنذر بفناء النوع البشرى اذا لم يكبح جماحها ، وتتضافر الجهود لمنعها والقضاء عليها ، فى كل مكان .

ولكن الوفود التى ناقشت بنود الميثاق لم يفتها ان تدرك ان السلم فى جميع انحاء العالم لن يستتب ، حتى يزول الظلم ، وحتى ينال الضعيف حقه ، ويكون قادراً على أن يؤمن كيانه وحقوقه كاملة ، ذلك امر جوهرى أدركه القادة والمفكرون ، ولذلك لم يكن بد من أن نرى فى صلب ميثاق الامم المتحدة ، اشارات عديدة ، الى أن الحقوق البشرية ، والحريات الاساسية لا بد أن تكون موضع عناية المنظمة الجديدة ، لأنها هى الأساس الذى يبنى عليه السلم الدائم فى كل قطر .

ولذلك فان ميثاق الامم المتحدة ــ وان سبق اعلان حقوق الانسان بنحو ثلاث سنوات ، تضمن نصوصا عديدة ، تحض على رعاية حقوق الانسان وحرياته الأساسية .

ولا بد من الاشارة الى بعض هذه النصوص ، الموجودة فى صلب الميثاق ، والتى يجب ان تتقيد بها كل دولة من الدول الأعضاء ، ولا شك فى ان هذه النصوص هى التى ادت حتماً الى اصدار **الاعلان العالمى لحقوق الانسان** .

وفيما يلى نورد ذكر بعض هذه النصوص :

١ ــ يجيء أول ذكر لحقوق الانسان فى الفقرة الثانية من ديباجة الميثاق أو مقدمته Preamble

نحن شعوب الامم المتحدة :

« **لكى نؤكد ايماننا بحقوق** الانسان الأساسية ، وبكرامة الشخص ومقداره ، **وفى المساواة التامة فى الحقوق بين الناس ، رجالاً ونساء ، بين الامم كبيرها وصغيرها** » ان فاتحة الميثاق هى التمهيد لكل بنوده ، وهى التى تكشف عن اغراض المنظمة واتجاهاتها ، وترينا المبادرة على النص على حقوق الانسانية الاساسية ، ان المنظمة المراد انشاؤها تجعل الحرص على رعاية هذه الحقوق ركنا أساسيا فى بناء المنظمة .

ثم تبدأ بعد المقدمة مواد الميثاق وبنوده ، فنرى فى المادة الاولى ، فى الفقرتين الثانية والثالثة ، ان من اغراض الامم المتحدة : ان تنمى روابط الصداقة بين الامم على اساس من احترام المبدأ القائم على تساوى الحقوق ، وتقرير الشعوب لمصائرها ، وان تعمل على نشر التعاون الدولى ، فى حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والانسانية ، كما تعمل على تنمية وتشجيع الرعاية والاحترام لحقوق الانسان وللحريات الاساسية للجميع بدون تفرقة فى العنصر Race او الجنس Sex او اللغة او الدين .

ونظراً لاهمية هذا الموضوع فى نظر واضعى الميثاق ، فاننا نرى هذا الامر يتكرر مراراً فى بنود الميثاق عامة ، وبخاصة فى المواد ١٣ ، ٥٥ ، ٦٨ ، ٧٦ . ولاحاجة بنا هنا الى تكرار تلك النصوص ، ولكن لابد مع ذلك من الاشارة الى ما جاء فى المادة ٦٨ ، التى تشير الى تكوين المجلس الاقتصادى والاجتماعى . من ان على هذا المجلس ان ينشىء لجاناً فى الحقلين الاقتصادى والاجتماعى وغيرهما من اللجان التى تساعده فى تأدية أعماله .

وقد كان هذا النص مما دعا المجلس المذكورالى انشاء لجنة خاصة لحقوق الانسان Human Rights Commission ولم تلبث هذه اللجنة ان اصبحت من أهم لجان الامم المتحدة كلها .

ولم يكد يتم انشاء هذه اللجنة فى اثر تكوين المجلس الاقتصادى والاجتماعى ، حتى اكبت على دراسة موضوع حقوق الانسان ، بغية اصدار بيان صريح بتلك الحقوق ، يكون بمثابة اعلان عالمى ، ترفعه الى الجمعية العامة للامم المتحدة ، لاقراره فى اقرب وقت ممكن .

وفى اثناء انعقاد الجمعية العامة فى دورتها الرابعة بباريس ، وافقت على النص الذى رفعته لجنة حقوق الانسان ، واصدرته فى اليوم العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ واطلقت عليه الاسم الذى اشتهر به وهو الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، وأوصت باذاعته ونشره فى جميع الاقطار ، ولدى جميع الحكومات ليكون نبراسا تهتدى به كل امة فى كل ماتأتيه من عمل او تتخذه من قرارات او تشريع .

لا شك فى ان الاعلان العالمى لحقوق الانسان Universal Declaration of human Rights كان حادثا جليلا لم يسبق له مثيل او نظير ، وقد هلل له كل انسان وابدى منتهى الرضى والاغتباط ، لان الاعلان ينص للمرة الاولى فى التاريخ البشرى لا على حقوق الشعوب والحكومات فحسب ، بل ايضا على حقوق الافراد ، التى تنشد العدل والتحرر من كل ما يعترضها من العوائق والمكاره . وقد جاء هذا الاعلان بمثابة تكملة لميثاق الامم المتحدة ، كلاهما يتمم الآخر ، ويفصل الكلام على الحقوق البشرية ، التى جاء ذكرها فى الميثاق عرضا .

وعلى الرغم من اغتباط الناس وترحيبهم بالاعلان العالمى ، لم يفت المفكرين ان يذكروا انه ، ليس الا مجرد « اعلان » والاعلان نوع من القرارات الدولية التى تمضيها الدول بسهولة ، لانه ليس ملزما لاحد ، وبنوده الصريحة الواضحة قد ترى بعض الدول ترعاها وتلتزم بها ، ولكنها كلها ترى انها ليست اجبارية ، وانه لاجناح عليها فى مخالفتها . وفى المجتمعات الدولية نرى ان الدول تتساهل فى اصدار « اعلانات » لانها غير ملزمة ، وتتردد الدول فى تحويل هذه الاعلانات الى مواثيق تلتزم بها وتخشى ان هى خالفتها ان تتعرض للجزاءات التى يقررها مجلس الامن ، والترحيب بالاعلانات امر خطبه يسير من الوجهة القانونية ، اما الاتفاق او الميثاق ، فلا بد للدول من ان تعرضه على الهيئات التشريعية عندها ، وان ينتهى الامر بالتصديق عليه ، وعلى اثر التصديق تعمل كل دولة على ان تجعل من بنود الاتفاق اساسا لتعديل قوانينها ، ونظمها الدستورية والادارية .

واعلان حقوق الانسان وثيقة سهلة العبارة ، خالية من كل تعقيد ، كما هو واضح لكل من يطلع عليها ، وتشتمل على ثلاثين بندا ، وبعض البنود قد يشتمل على عدة فقرات ، ولكنها كلها واضحة فى نصها ومضمونها ، بعيدة عن كل مظاهر اللبس والغموض ، ولذلك نادى كثير من الاشخاص والهيئات فى مختلف الاقطار بضرورة تحويل هذا « الاعلان » الى عهد أو ميثاق Covenant تلتزم به الحكومات التى تصدق عليه ، ولا تحيد فى معاملاتها وعلاقاتها الداخلية والخارجية ، عن شروطه وبنوده وتعاليمه .

وبدأت لجنة حقوق الانسان ، المتفرعة عن المجلس الاقتصادى والاجتماعى ، تبذل جهودها من اجل تاليف ميثاق دولى ، مبنى على اعلان حقوق الانسان ، ولم يكن ابرام مثل هذا الميثاق امرا يسيرا ، فان الدول قلما تكون راغبة فى ان تتقيد فى تصرفاتها ، بعهد او ميثاق ، وبعضها قد يتوهم أن مثل هذه الوثائق تكاد تنال من حريتها واستقلالها .

لهذا كان السير في وضع ميثاق حقوق الانسان سيرا بطيئا جدا ، ثم رأت لجنة حقوق الانسان ، ان تقسم هذه الحقوق الى قسمين ، وتجعل لكل قسم ميثاقا خاصا به ، لعل الدول التى لاترتاح لنصوص احد الميثاقين ، ان ترتاح لقبول الآخر ، وهكذا امكن السير فى تقرير هذه الحقوق بشيء من الهمة ، بحيث عرض الميثاقان على الجمعية العامة للامم المتحدة ، ووافقت عليهما بالاجماع فى ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ ، اى بعد « اعلان » حقوق الانسان بثمانية عشر عاما . .

وهذان الميثاقان هما : **الميثاق الدولى لحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية**
International Covenant on Economic, Social & Gultural Rights.

والميثاق الدولى لحقوق الانسان المدنية والسياسية Internanional Covetant on Civil and Political Rights.

وهذان الميثاقان مبنيان على نفس المبادىء التى تضمنها اعلان حقوق الانسان ، ولكنهما اكثر تفصيلا فى شرح تلك المبادىء ، واشد امعانا فى سردها ، لكى تكون بنودهما اكثر وضوحا واشد تفصيلا ، فان كل ميثاق يراد له ان يصبح بمثابة عهد تقطعه على نفسها كل دول العالم ، ولذلك يجب ان تكون نصوصه صريحة جلية ، لايتعب القانونيون فى تأويلها او تخريجها ، وبينما نرى الاعلان يتوخى الايجاز ، ولاتكاد معظم بنوده ان تشتمل على اكثر من فقرة واحدة ، نرى الميثاقين يحللان المعانى والمبادىء التى تشتملها البنود بحيث يكون كل بند فى كثير من الأحيان مشتملا على عدة فقرات ، وسيظهر اثر ذلك عندما يتم تصديق الدول على كل من الميثاقين .

ان التصديق على الميثاقين يسير بشيء كثير من البطء ، ونحن لهذا السبب لا يزالان مجرد وثيقتين نتناولهما بالدراسة ونتداولهما فى كتبنا ورسائلنا ومحاضراتنا ، راجين ان يتم التصديق عليهما قريبا بواسطة العدد اللازم ـ ولو اقل عدد تنص عليه مواد الميثاقين ، وهو ينص على ان كلا من الميثاقين لا ينفذ الا بعد ان تصدق عليه ٣٥ من الدول الاعضاء ، ولا نزال حتى كتابة هذا المقال (اكتوبر ١٩٧٠) بعيدين عن هذه الغاية .

على انه يجب علينا ان نقرر ان لدينا الآن ثلاث وثائق خطيرة عن حقوق الانسان ، ووسائل حمايتها من العبث ، واذا كانت لم تصل بعد الى مرحلة الضرب على أيدى العابثين وانزال العقوبات المادية الرادعة بمن يجرؤ على انتهاك حرمة الحقوق البشرية ، فان وجود هذه الوثائق : يمهد الطريق لمثل هذا الاجراء ، ويتيح للحكومات والهيئات والأفراد التى تسعى لتأييد حقوق الانسان ، مجالا يستطيعون فيه ان يبذلوا جهودهم ويرفعوا أصواتهم مستندين الى قرارات صادرة بالاجماع من الجمعية العامة للامم المتحدة ، وهى اكبر هيئة تضم ممثلين لجميع الدول .

ان هذه هى المرة الاولى فى تاريخ الانسان التى تتقرر فيها حقوق كل فرد من الأفراد فى كل قطر من الاقطار ، فى وضوح وجلاء . وينشر هذا الاعلان فى كل ركن من اركان المعمورة لكى يعلم كل فرد وكل دولة صغيرة او كبيرة ، أنها لا يجوزان تتعرض لأن يحرم اى فرد او جماعة او قبيلة من البشر ايا كان نوعها ، من حقوقها الشرعية ، كما اوضحتها الامم المتحدة فى ثلاث وثائق خطيرة :

ان هذه الوثائق الثلاث لا تمثل الاجراءات الوحيدة التى ابرمتها الامم المتحدة ، بل هنالك

عهود ومواثيق واتفاقات اخرى عظيمة الاهمية ،قد قررتها الجمعية العامة ، ووصل بعضها الى مرحلة التنفيذ ، وسنتحدث عن هذه الاتفاقات فيما بعد .

ويحسن بنا اولاً بعد هذا التمهيد التاريخي عن حقوق الانسان ان نذكر بايجاز خصائص هذه الوثائق الثلاث وفحواها ، ولا يتسع المقام لذكر بنودها بالتفصيل ، ونكتفى هنا بالاشارة الى المبادىء والاركان الرئيسية لهذه الوثائق الثلاث التى تؤلف مجموعة متكاملة عن حقوق الانسان قائمة بذاتها . (١)

أ ـ الاعلان العالمى لحقوق الانسان :

ابرم كما قدمنا فى ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ ،ويشتمل على ثلاثين مادة ، بعد ديباجة تمهد لتلك البنود وتنص المواد الاولى على ان جميع الناس يولدون احرارا ، ومتساوين في الكرامة ، وقد وهبوا العقل والضمير ومن الواجب ان يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء .

ولكل فرد الحق في ان يتمتع بجميع الحقوق والحريات التى يشتمل عليها هذا الاعلان ، بدون تمييز بين ابناء السلالات المختلفة وايا كانت الوانهم او جنسهم (ذكراً او انثى) ، او لسانهم او مذهبهم الدينى او آراؤهم فى السياسة او فى غيرها ، او نشأتهم الوطنية او الاجتماعية ، ومهما اختلفوا فى الثراء او الحسب والنسب او اى اعتبار آخر .

كذلك لا يجب ان يكون هناك تفرقة بين الناس بسبب اختلاف الحالة السياسية او القانونية او الدولية للبلاد التى ينتمون اليها سواء اكانت مستقلة ام خاضعة لنظام الوصاية او اى نوع من الحكم الذى يحد من استقلالها .

ويتمتع كل انسان بحقه الكامل في الحياة والحرية والأمن .

ولا يجوز ان يكون هناك رق او عبودية من اى نوع ، وتجارة الرقيق محرمة ، في اية صورة من صورها .

بعد ذلك تجىء البنود التى تنص على الحقوق القانونية ، فان كل انسان له الحق فى ان يعتبر فى كل مكان شخصاً يحتكم الى القانون ،والناس امام القانون سواء ، يلتمسون حمايته من كل حيف أو ظلم ، او شروع فى ارتكاب الحيف او الظلم ، ومن المحرم ان يتعرض شخص للتعذيب او القسوة او اى معاملة او عقاب يحط من قدره .

ولكل انسان الحق فى أن ينال الانصاف على أيدى المحاكم الوطنية ، فى كل ما يتعرض له من اجحاف بحقوقه التى ضمنها له الدستور اوالقانون ، ولا يجوز أن يتعرض أحد للحبس او الاعتقال او النفى ، دون مبرر ، كما ان له الحق ،مع المساواة التامة ، فى أن يدافع عن نفسه علنا امام هيئة قضائية مستقلة نزيهة .

---

(١) لقد اصدرت الامم المتحدة مطبوعاتها الخاصة بحقوق الانسان بكثرة بحيث تكون فى متناول الناس جميعاً فى مشارق الارض ومغاربها ، وهى توزع عادة بدون مقابل ـ باللغات الانجليزية والفرنسية والاسبانية والروسية والصينية ، وترجم بعضها الى العربية .

ويعتبر كل انسان بريئا ما لم تثبت ادانته قانونا بعد محاكمة ادلى امامها بكل ما لديه من وسائل الدفاع .

وما ينبغي أن يعاقب انسان على جرم بأثر رجعي ، ولا يجوز ان تفرض عليه عقوبة اكثر مما كان مفروضاً وقت ارتكاب الذنب .

وفوق ذلك فان حماية القانون تنصب على شئون الانسان الخاصة ، والامور العائلية ومسكنه ، كما يحميه من كل تهجم على شرفه وسمعته .

يلي ذلك مواد تتناول بعض الحقوق ، واكثرها ذو صيغة سياسية ، فهي تنص على ان لكل انسان الحق في حرية التنقل والاقامة في داخل حدود اى دولة كما أن له الحق في مغادرة اى قطر بما في ذلك وطنه الخاص ، كما ان له حق العودة الى وطنه ، ولكل انسان الحق في ان يلجأ الى اى بلد هرباً من الاضطهاد ، ما لم يكن هارباً من جرم غير سياسي ، او مرتكبا ذنبا مخالفا لمبادىء الامم المتحدة واغراضها .

وكل انسان له الحق في ان تكون له جنسية ، ولا يجوز ان يحرم انسان من جنسيته ظلما ، كما ان له الحق في تغيير جنسيته .

ويتناول الاعلان شئون الزواج والاسرة فينص على ان كل انسان بالغ الرشد ، رجلا او امراة له الحق في ان يتزوج ويكون اسرة دون ان يتقيد هذا الحق باية قيود تتصل بالعنصرية او الدين ، ولن يتدخل احد في شئون الزواج الا اذا وافق الطرفان الرجل والمراة ــ على ذلك موافقة حرة ، والاسرة هي وحدة المجتمع الطبيعية الاساسية ، ومن حق كل اسرة ان تنال حماية المجتمع والدولة معا .

وينتقل الاعلان بعد ذلك الى النص على مسالة الملكية ، فيذكر ان لكل انسان الحق في الملكية وله الحق في ان يكون له ملك خالص لشخصه او بالاشتراك مع غيره ، ولا يجوز لأحد ان يحرمه هذا الحق ، عنوة وقسرا .

يلي ذلك النص على حرية الراى والعقيدة والدين ، ويشتمل هذا على حق المرء في تغيير ديانته ، كما ان له الحرية التامة ، وحده او مع غيره في ممارسة شئونه الدينية : من عبادة او تعاليم او شعائر .

ولكل امرىء الحق في حرية الراى ، وحرية التعبير عن رايه ، دون اى تدخل من احد . وهو حر في ان يطلب العلم ويتقبله ، وينشره بمختلف الوسائل ، دون التقيد بالحدود .

ويعود الاعلان الى معالجة بعض الحقوق السياسية الهامة ، فينص على ان كل انسان له حق التجمع مع غيره في اى لقاء سلمى ، ولكن لايجوز ان يجبر انسان على الانضمام لاية جماعة بالرغم منه .

ومع ذلك فان كل انسان له الحق فى ان يساهم فى حكم وطنه . اما مباشرة ، او بوساطة ممثلين انتخبوا بحرية تامة .

ولكل انسان الحق فى تولى المناصب العامة فى وطنه ، على قدم المساواة ، ولكن ارادة الشعب هى اساس السلطة فى كل حكومة ، ويكون التعبير عن هذه الارادة بوساطة انتخابات جدية دورية يشترك فيها الناس على قدم المساواة ، على ان تتم الانتخابات فى سرية وحرية تامة .

ثم يشير الاعلان بعد ذلك الى بعض الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، فينص على ان لكل انسان بوصفه عضواً فى المجتمع ، الحق فى الضمان الاجتماعى الذى يضمن له الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، التى لابد منها للمحافظة على كرامته ولتنمية شخصيته تنمية حرة ، سواء اتم ذلك بوساطة ما لدى الدولة من الوسائل الخاصة او بما يتاح لها من معاونة دولية .

ثم ينص الاعلان (فى بند ٢٣) على حق الانسان فى ان يجد عملاً يناسبه ، وان يكون حرا فى اختيار مهنته ، التى يمارسها فى ظروف عادلة وملائمة ، وتوفر له دائما الضمانات ضد التعطل والبطالة ، هذا مع المساواة فى الاجور عن الاعمال المتساوية .

ولكل عامل الحق فى ان ينال اجراً عادلاً وملائماً يوفر له ولاسرته معيشة تتفق مع الكرامة البشرية ، مع التمتع عند الضرورة بالمساعدات الاجتماعية المتاحة (٢) ، وله الحق فى ان يكون او ينضم الى اى نقابة ، من اجل حماية مصالحه .. كما ان له الحق فى نصيب من الراحة على ان تخضع ساعات العمل الى نظام غير مرهق ، وان تتاح له اجازة دورية بمرتبه الكامل .

ويؤكد الميثاق (فى البند ٢٥) ما للانسان من حق فى ان يكون مستوى معيشته واسرته ، متفقا وحاجتهم الصحية والمعاشية ، بما فى ذلك الطعام والملبس والمسكن والعناية الطبية ، مع تامين حالة الاسرة فى حالة التعطل او المرض او العجز او الترمل او الشيخوخة ، او العجز عن كسب الرزق لسبب خارج عن الارادة . ويراعى فى كل هذا ان تلقى الامومة والطفولة عناية خاصة ، حتى ولو كان الاطفال غير شرعيين ..

والبند السادس والعشرون له اهمية خاصة لانه ينص على حق الناس فى التعليم على ان يكون هذا الحق متاحاً للجميع بدون تمييز فى جميع المراحل ، وان يكون بالمجان خصوصاً فى المراحل الاولى ، واجبارياً فى السنوات الاولى . ويتوجه التعليم دائما نحو تنمية الشخصية تنمية كاملة ، مع الاهتمام بتدريس حقوق الانسان والحريات الاساسية ، وان يكون التعليم وسيلة لنشر التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب ، لتاييد جهود الامم المتحدة فى نشر السلم . وللآباء اهم الحق التام فى اختيار نوع التعليم الذى يلائم اولادهم .

ومتى وصل الاعلان الى المادة ٢٩ واقترب من النهاية فانه يطرق موضوعاً جديداً ، فينص

---

(٢) مثل الصحة والتعليم .

على واجبات كل انسان ، فاذا كانت الحقوق قد استغرقت ٢٨ مادة، فان الواجبات لها مادة واحدة ذات ثلاث فقرات .. نذكرها فيما يلى :

١ ـ كل انسان عليه واجبات نحو المجتمع الذى يعيش فيه ، والذى يجد فيه ـ دون غيره ـ المجال لتنمية شخصيته .

٢ ـ وحينما يمارس المرء حقوقه وحرياته ، فمن واجبه ان يقر ويعترف بما لغيره من الحقوق والواجبات ، وأن يتمسك بكرم الخلق ، ويرعى النظام العام والمصالح الواجبة لكل مجتمع ديمقراطى .

٣ ـ ان هذه الحقوق والحريات يجب الا تتعارض ممارستها مع مبادىء الامم المتحدة واهدافها .

وهكذا نرى أن الاعلان عن حقوق الانسان ، لم يفته أيضاً ان ينص على الواجبات كما نص على الحقوق، ومع انه نص على الواجبات بمادة واحدة وعلى الحقوق بنحو ٢٩ مادة ، فحسبنا ان نذكر فى هذه المادة الواحدة بان من واجب الانسان ان يحرص على حقوق الغير ، واذا كان المرء حريصا على ان ينال كل ذى حق حقه ، وان يبذل فى ذلك كل جهده ، فلا حاجة بنا الى اسهاب أكثر فى ذكر الواجبات ، ونحن بصدد الكلام على الحقوق .

لقد أطلنا الحديث عن حقوق الانسان ، حتى لايفوت القارىء شىء مما نص عليه ذلك الاعلان الخطير ، الذى يراه أكثر المفكرين معادلا فى اهميته لميثاق الامم المتحدة .. ومع أنه لايشتمل على شرط جزائى ، ولايعد فى العرف الدولى وثيقة ملزمة ، فانه قد أفاد فائدة جليلة ، بان اظهر حقوق الانسان فى صورة واضحة جلية ، اكتسبت تأييد جميع الشعوب والمفكرين وقادة الامم ، وقد تولت الأمانة العامة للامم المتحدة امر اذاعة ونشر هذه الوثيقة ، وخصصت لحقوق الانسان يوما تذكاريا، واحتفلت بمضي عشرين عاماً على صدور الاعلان وجعلت عام ١٩٦٨ هو عام حقوق الانسان عقد فيه مؤتمر كبير فى ايران ، واقتصرت بحوثه ومداولاته على موضوع واحد، وهو حقوق الانسان. ولم يغب عن الأذهان كما قدمنا ، ان الاعلان من حقوق الانسان يجب ان تتلوه معاهدات عن حقوق الانسان ترتبط بها الدول ، ولم يزل ذلك القصد نصب اعين القائمين بأمر الامم المتحدة ولجانها وهيئاتها، حتى استطاعوا فى عام ١٩٦٦ ان يخرجوا بحقوق الانسان من مجرد الاعلان الى حيز المعاهدات .

(ب) حقوق الانسان فى المعاهدات :

سبق لنا أن ذكرنا ان البحث عن نصوص ميثاق او معاهدة لحقوق الانسان ، قد انتهى الى قرار بان يكون هناك معاهدتان لا معاهدة واحدة ، وقد صدرت المعاهدتان فى وقت واحد ، **الاولى** تنص على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، **والثانية** تنص على الحقوق المدنية والسياسية .

وقبل ان نتحدث عن هاتين المعاهدتين . لا بد لنا ان نذكر أن دول اوربا الغربية التى تضمها هيئة تسمى **مجلس اوربا** Council of Euorope أقرت فى عام ١٩٥٠ معاهدة لرعاية حقوق الانسان استمدت

بنودها من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ،وزادت عليه بان جعلت هناك محكمة تقضي فيما يرفع اليها من قضايا خاصة بحقوق الانسان وتسمى محكمة اوربا لحقوق الانسان . ومركز هذه المنظمة مدينة سترا سبورج واعضاؤها دول : النمسا ـ وبلجيكا ـ وقبرص ـ ودنمارك ـ والمانيا الفدرالية ـ واليونان ـ وايسلنده ـ وايرلنده ـ وايطاليا ـ ولكسمبورج ـ ومالطه ـ وهولندا ـ ونرويج ـ والسويد ـ وتركيا ـ وانجلترا .. ومن الجائز لاية دولة اوربية ان تنضم لهذه المنظمة .

وانجاز هذا المشروع على المستوى الاقليمي ،ايسر بالطبع من ابرام مثل هذه المعاهدة على المستوى الدولى ، ومع ذلك فربما كان نجاح المشروع فى اوربا مما حفز لجان الامم المتحدة الى ان تتم ابرام المعاهدتين فى عام ١٩٦٦ ، ويبدو ان المثل الذى سنته دول غرب اوربا ،ربما يتم مثله على المستوى الاقليمى فى جهات اخرى .

والمعاهدة او الميثاق الدولى لحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights وثيقة مبنية على على تلك البنود فى الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، التى تعالج الموضوعات الاقتصادية مثل : حق كل شعب فى ثروات بلاده والتمتع بها ، حق كل انسان فى العمل ، والتكسب بعمله والحصول على أجر يتناسب مع مجهوده ، حق الترقيه فى الوظيفة من آن لآن ، حق تكوين نقابات مهنية فى الدولة لها فروع فى الاقاليم ، وحق الاشتراك فى امثالها فى سائر الدول. ويعالج الميثاق الحقوق الاجتماعية وحق التمتع بنظام التامين الاجتماعى والعناية بشئون الاسرة وحق الزواج، وكذلك الحقوق الثقافية ، وبوجه خاص حق التعليم فى كل مراحله وانواعه ، بحيث يشمل هذا الحق جميع السكان من غير تفرقة بين الذكر والانثى ، وبين المتكلمين بلغات مختلفة ، وبين الاجناس المختلفة ، وجميع انواع التمييز بين طبقات السكان فى كل قطر من الاقطار ، مع العناية بالاسرة ، وتربية الاطفال .

ومع ان موضوع حق التعليم معالج معالجة تامة فى الاعلان : فى بند رقم ٢٦ ، فانه معالج بتوسع اكبر فى الميثاق فى البند (١٣) . والمعاهدة الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هى بوجه عام اكثر توسعا فى الشرح والتفصيل فى كل بند من البنود، وتطيل فى بيان النواحى المختلفة لكل موضوع ، ولكل حق من الحقوق ، بحيث لا تدع مجالاً للتاويل والتفسير . وهذا جعل الوثيقة تتالف من (٣١) بندا مع انها لاتعالج الا ماله اتصال بحقوق الانسان فى الميدان الاقتصادى والاجتماعى والثقافى .

ومن اهم وجوه الاختلاف بين اعلان حقوق الانسان ، وبين معاهدة حقوق الانسان ، ان الاول مجرد اعلان لاحاجة بالدول أن تصدق عليه اما حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فان الميثاق الخاص بها لابد من ان تصدق عليه كل دولة ، وان تودع وثيقة التصديق لدى السكرتير العام للامم المتحدة ، حتى اذا اكتمل عدد الدول التى صدقت على الميثاق ـ ٣٥ دولة ـ دخل الميثاق مرحلة التنفيذ ـ ولو ان احكامه لاتسرى الا على الدول التى قدمت وثيقة تصديقها للامم المتحدة. ونظام التصديق Ratification منصوص عليه فى الميثاق واستغرق عدة بنود منه.

* استخدمت الامم المتحدة Covenant ومعناها العهد او الميثاق ، وهو اقوى فى التعبير من الاتفاقية Convention

وليس موضوع التصديق هو وحده الذي يميز المعاهدة من مجرد الاعلان من حقوق الانسان ، بل هنالك موضوع اهم استغرق عددا كبيرا من البنود وهو موضوع وسائل التنفيذ implementation فهذا وحده يستغرق نحو عشرة بنود (من بند ١٦ ـ ٢٥) واهمية هذا الباب (الرابع) من الميثاق هي ضرورة البحث عن وسائل لكي ينال الناس جميعا تلك الحقوق البشرية التي ينص عليها الميثاق ، مع المحافظة على سيادة الدول واستقلالها ، والحرص على احترام خصائصها وكراماتها . ومتى وافقت الدول على الميثاق .. وقبلت الوسائل التنفيذية التي تضمنها الباب الرابع ، فلا يبقى هناك مايجرح الكرامة او يتناف مع الاستقلال ، وتتلخص الوسائل التنفيذية فيما يلي :

تقوم كل دولة موافقة على الميثاق بارسال تقرير دوري يحدد مداه المجلس الاقتصادي والاجتماعي للامم المتحدة ، ويتضمن هذا التقرير بيان الخطوات التي اتخذت نحو تنفيذ جميع الحقوق المذكورة في الميثاق . وترسل التقارير الى السكرتير العام ، الذي يتولى ارسالها الى المجلس الاقتصادي والاجتماعي من جهة كما يرسل الى المنظمات المتخصصة للامم المتحدة ، مثل منظمة اليونسكو ومنظمة الصحة العالمية ، ومكتب العمل الدولي ومنظمة الاغذية والزراعة ، الاجزاء التي تعنيها من هذه التقارير .

وتستطيع الدولة ان ترسل هذا التقرير على مراحل ، حسب النظام الذي يضعه المجلس. ومن الممكن للدول ان تذكر في تقاريرها الصعوبات والعقبات التي قد تواجهها في تنفيذ جميع بنود الميثاق ، لعل الامم المتحدة ان تسعى في مساعدتها متعاونة مع المنظمات المتخصصة ، التي لديها وسائل لبذل المساعدات الفنية ، على اختلاف ضروبها واشكالها .

وهكذا نرى ان الوسائل التنفيذية ، في حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تقوم على التقارير ، التي تضعها الدول الاعضاء ومن مصلحة الدول ان تضع مثل هذه التقارير ، ومن حسن الحظ ان هناك منظمات متخصصة في الامم المتحدة تبذل جهدها لمساعدة كل دولة ترغب في المساعدة .

المعاهدة الدولية لحقوق الانسان المدنية والسياسية

International Covenant ond Civil and Political Rights.

هذه المعاهدة او الميثاق هي الشطر الثاني المكمل لحقوق الانسان في الميدان الاقتصادي والاجتماعي والثقافي . وهي مثل الشطر الاول مبنية على المبادىء نفسها التي بني عليها الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، والبنود في جوهرها مطابقة لما جاء في الاعلان ، مع بعض التوسع والشرح والايضاح ، مما تتطلبه صيغة المعاهدة ، التي ستصبح ملزمة لجميع الدول التي توقعها ثم تصدق عليها .. وبديهي ان في الحقوق المدنية والسياسية امورا حساسة ، لابد من ايضاحها وبذلك تطول البنود وتتعدد ، خشية ان يكون الايجاز عرضة للتاويل .

وهكذا وصلت بنود هذا الميثاق الى ٥٣ بندا ، بما في ذلك ـ وهذا ايضا من اسباب الاطالة ـ فصل طويل عن وسائل التنفيذ . ولا يتسع المقام هنا لذكر جميع بنود الميثاق . وحسبنا ان نورد فيما يلي اهم الحقوق التي جاءت فيه :

فى البند الاول نص صريح على حقوق تقرير المصير لكل شعب من الشعوب . وعلى الحق فى أن يتصرف الناس فى ثرواتهم ومواردهم الطبيعية، ونلاحظ ان النص على هـذه الحقـوق يرد مرة اخر فى المادة ٤٧ ، كان واضعى الميثاق كانوا حريصين جدا على أن يتمتع كل شعب بثروات بلاده ومواردها الطبيعية ، وان يكون هذا الحق واضحاً ، بعيداً عن الغموض .

وفى البند الثانى نص قوى على عدم التفرقة بين الناس دون تمييز بين السلالات واللون والذكر والانثى ، واللغة والدين والمذاهب السياسـية والجنسـية الاصلية ، والثروة والحسب والنسب، او اية فوارق اخرى . وعلى كل دولة ان تتخذ الاجراءات التشريعيـة ، التى تضمن تنفيـذ جميـع الحقوق التى ينص عليها هـذا الميثـاق ، واذا ثبت لها ان شخصا انتهكت حقوقه، وتقرر ذلك بحكم قضائى كان له الحق فى تعويض مناسب . والظاهر ان واضعى الميثـاق كانـوا حريصين على النص على المساواة بين حقوق الرجل والمراة، ولذلك لم يكتفوا بما جاء فى البند الاول ، وخصوا هذا الموضوع ببند خاص (الثالث) .

وينص البنـد الســادس علـى حـق الانســان فى الحيـاة ويجب ان يصـــان هـذا الحـق بوسـاطة القــانون ، ولا يجـوز ان يحرم اى انسـان مـن الحيـاة بطريقة عرفية . وفى البـلاد التى لـم تلغ فيهـا عقوبـة الاعدام ، لايجوز ان يصدر حكم بالاعدام الا لاسباب خطيرة جداً ينص عليها القانون فى وقت ارتكاب الاثم ، ولا توقع هذه العقوبة الا بناء على حكم صادر من محكمة مختصـة ، ولا يجـوز ان يحكم باعدام شخص تقل سنه عن ١٨ سنة ، ولا يجوز ان توقع العقوبة على امراة حامل . وتحرم المادة السابعة كل اعمال التعذيب والقسوة والعقاب البدنى ، كما لا يجوز ان يخضع شخص ، بغير ارادته ، لان تعمل عليه تجارب طبية او علمية .

وتنص المادة الثامنة على تحريم العبودية وتجارة الرقيق ، طبقاً لما جاء فى المادة الرابعة من الاعلان . كما تنص المادة على تحريم السخرة ، الا ما قد تفرضه السلطة من اعمال تتصل بالصالح العام .

والمادة التاسعة تنص على حق كل انسان فى ان يكون حرا طليقاً ، ولا يجوز ان يحرم من الحرية او يقبض عليه بطريقة عرفية أو ان يحبس ، الا لاسـباب ينص عليهـا القانون ، ويجب ان يبلغ الشخص المقبوض عليه فورا باسباب القبض عليه، والتهمة الموجهة اليه ، ويجب ان يعرض امره على القضاء المختص بسرعة ، ولكل شخص الحق ــ اذا تاخـرت محاكمته ــ ان يطالب بحقه امـام القضاء ، ليقضى هل تهمته مما يبرر حبسـه . وهذه المادة من الامور التي اشتهرت بمخالفتهـا حكومة الاقلية البيضاء فى افريقيا الجنوبية وهى التي سنت القوانين التي تبيح القبض والحبس الى ثلاثة او ستة أشهر قابلة للتجديد ، دون ان يقدم المذنب الى اية هيئة قضائية .

وتنص المادة العاشرة على ان كل متهم لم تثبت ادانته يجب ان يعامل على انه برىء ، ويجب ان لايوضع فى صحبة المذنبين ، كمـا يجب عزل الحديث السن عن المكان الذى يودع فيه كبار السـن مـن المتهمين ، قبـل المحاكمة وبعدها . ولا يجـوز حسـب المـادة الحادية عشرة ان يودع السجن شخص لمجرد انه لم يف بعقد تعاقد عليه . والمـادة الثانية عشرة تنص على حريـة الانسـان فى داخل حدود البلد الذى سمح له ان ينزل فيه ، وكل انسان له الحق فى ان يبرح اى قطر نزله ، حتى ولو كان وطنه ، ولا يجـوز ان يحال بين شخص وبين العودة الى وطنه .

والمادة الرابعة عشرة تعالج باسهاب حـق كل انسـان فى ان يحاكم بالعدل ، مع توافر فرصة الدفاع عن نفسـه ، أو بمسـاعدة محـام يتولى الدفاع عنه ، ولا يجوز ان يكره الشخص على ان

يشهد على نفسه ، مع حفظ حقه في الاستئناف الى محاكم اعلى ، وحقه في استجواب شهود الاثبات ، وللمتهم الحق في ان يكون له ترجمان اذا كانت محاكمته تجرى في غير لغته . ولقد كان من الجائز ان تكون هذه المادة في المعاهدة التي تنص على الحقوق الاجتماعية غير ان اكثر ما تدور حوله المشاكل ، واكثر ما يرتكب فيه من الاثام هو المحاكمات السياسية ، خصوصاً في بلد مثل افريقيا الجنوبية ، يعامل فيها المجرم العادى برفق ، بينما يتعرض المتهم السياسى لضروب الظلم والبغى .

وتنص المادة الخامسة عشرة على انه لا يجوز ان يكون هناك اثر رجعى في المحاكمات فلا يؤاخذ المرء على ذنب ارتكبه قبل ان يصدر قانون بتحريمه . ولا يجوز ان يتعرض شخص لاى تدخل في شئونه الخاصة ، وشئون اسرته او لاي تهجم على شرفه وحسن سمعته ، وله الحق في ان يحميه القانون في كل هذه الشئون .

والمادة الثامنة عشرة تنص على حرية الراى والدين ، بطريقة اوضح ولكنها لا تختلف كثيراً عما جاء في نص الاعلان العالمى . وكذلك تنص المادة التاسعة عشرة على حرية الفكر ، وحرية التعبير عما يجيش بفكر الانسان ويشمل هذا الحق حرية الانسان في ان يلتمس المعلومات ، ويبادل سواء الراى في مختلف الامور دون تقيد بالحدود ، وله الحق في ان يتم ذلك شفاها او تحريرا ، او في صورة انتاج فني او في اى صورة اخرى يختارها . . غير ان هذه الحقوق تتضمن بعض الواجبات والتبعات ولذلك فانه يحدها بعض النصوص القانونية عند الضرورة من اجل حماية حقوق الناس وسمعتهم الطيبة او من اجل حماية الامن القومي او النظام العام ، او الصحة والآداب العامة . وتبيح المادتان ٢١ ، ٢٢ حقوق الناس في ان يجتمعوا ويتداولوا طبقا للنظام الذى يفرضه القانون ، كما ان لكل شخص الحق في ان يكون او ينضم الى اي نقابة مهنية .

والمواد التالية مباشرة تنص على حقوق الاسرة والطفولة ، وحق الزواج ، بناء على اتفاق الزوجين ، والمادة الخامسة والعشرون تنص على انه يجب ان ينال كل مواطن حقه وفرصته ، دون اى تفرقة من اى نوع من حيث السلالة واللون وبين الذكر والانثى ، وايا كانت لغة المواطن او ديانته او الاراء التي يعتنقها في السياسة اوغيرها ، وايا كانت جنسيته الاصلية او المجتمع الذى ينتمى اليه او بسبب اختلاف الثروة اوالمولد ، او اى اعتبار آخر وذلك في الامور الآتية :

١) المساهمة في ادارة الشئون العامة ،بشخصه أو بوساطة ممثلين منتخبين انتخاباً حراً .

٢) ان يعطى صوته وان يرشح في انتخابات دورية جدية ، على ان تكون انتخابات عامة ، يتساوى فيها الناخبون ، وان تعقد بالاقتراع السرى ، وان يضمن فيها التعبير الحر عن ارادة الناخبين .

٣) ان تتاح له وظائف الخدمة العامة على قدم المساواة .

وفي البلاد التى تعيش فيها اقليات تتميز بديانة او لغة ، او كانت من عنصر خاص ، يسمح لهذه الجماعات ان تمارس ثقافتها الخاصة ،ومشاعر دياناتها ، وان تستخدم لغتها في مختلف شئونها .

ويرى القارىء ان معظم هذه الحقوق مطابقة للمبادىء الواردة في الاعلان العام لحقوق الانسان. غير ان الجديد في الميثاق او المعاهدة هو انها تشتمل على وسائل للتنفيذ في الباب الرابع وهو جزء من صلب المعاهدة ، ويحتل فيها مكاناً كبيراً (من المادة ٢٨ الى المادة ٤٥) ، وبعض المواد طويل ومتعدد البنود ، وسنحاول فيما يلي ايضاح هذا الجزء من المعاهدة وخصائصه التنفيذية .

ينص هذا الجزء على ان تؤلف لجنة لحقوق الانسان من ثمانية عشر عضواً يختارون من بين الأعضاء الذين صدقوا على الميثاق ، ومدة العضوية في اللجنة اربع سنوات قابلة للتجديد ، ولكل عضو الحق في ترشيح اثنين من رعاياه ، ويجب أن يكون المرشح على جانب عظيم من كرم الخلق ، خبيراً بشئون حقوق الانسان ، ويراعى ان يكون بين المرشحين من له دراية بالشئون القانونية الدولية ، على الا يكون في اللجنة غير واحد من رعايا اية دولة .

ومتى تم تكوين اللجنة ، يقوم اعضاؤها باعمالهم ، بصفتهم الشخصية ، ويتناولون اجراً مناسباً لجهودهم ، وتجتمع اللجنة للمرة الاولى في مقر الامم المتحدة في نيويورك او جنيف ، بناء على دعوة السكرتير العام للامم المتحدة ، ثم تجتمع بعد ذلك في المواعيد التي تحددها طبقاً للائحة التي وضعتها لنفسها ، ولها الحق في أن تفصل اى عضو منها ترى انه لايقوم بواجبه خير قيام ، وتبلغ السكرتير العام للامم المتحدة بخلو مكانه ، ومثل هذا الاجراء الصارم لايتم الا بناء على اجماع راى سائر الأعضاء ، أما قراراتها في الصادة فيكفي لها الاغلبية المطلقة . والوظيفة التي تؤديها لجنة حقوق الانسان هذه مبينة في المادة ٤٠ وما يليها . وتنص تلك المادة على ان كل دولة صدقت على الميثاق لابد لها ان تقدم تقريراً ينص على ماقامت الدولة به من اجراءات لضمان الحقوق التي تنص عليها المعاهدة ، ومدى نجاح هذه الاجراءات على ان يقدم هذا التقرير :

(أ) في غضون عام واحد من التاريخ الذي تصبح فيه المعاهدة نافذة . (اى بعد ان يصدق عليها خمسة وثلاثون من الأعضاء) .

(ب) وبعد ذلك يقدم مثل هذا التقرير في الموعد الذي تحدده اللجنة .

وترسل جميع التقارير الى السكرتير العام للامم المتحدة ، الذي يتولى ارسالها الى جميع اعضاء اللجنة ، ويجب ان تشتمل هذه التقارير على الظروف والعوامل ، والصعوبات التي تتصل بتنفيذ بنود الميثاق . وتقوم اللجنة بدراسة تلك التقارير ، وتبدى رأيها فيها وملاحظاتها عليها وترسل هذه الاراء والملاحظات الى الدول الاعضاء ، وقد ترسلها أيضاً الى المجلس الاقتصادي والاجتماعي .

وتذهب المادة ٤١ الى مدى ابعد ، بأن تسمح لكل دولة ترى ان احدى الدول الاعضاء لاتراعي مايجب نحو تنفيذ اى بند من بنود الميثاق ، ان ترسل الى تلك الدولة التي ترى انها مقصرة ، بياناً مكتوباً توضح فيه وجوه التقصير ، ويجب على الدولة التي تتهم بالتقصير ، أن ترد في خلال ثلاثة اشهر ، معتذرة عما قد بدا من تقصيرها وموضحة مابذلته من مجهود لتدارك الامور التي اخذت عليها . فاذا انقضت ثلاثة اشهر اخرى دون ان يتم التراضي بين الدولتين جاز لأيهما ان ترفع الموضوع باكمله الى لجنة حقوق الانسان ، التي تقوم بدراسة الموضوع ، وتحاول ان تصلح بين الدولتين المختصمتين ، لعل من الممكن ان يزول الخلاف الذي بينهما بالوسائل الحبية ، مع المحافظة على الحقوق البشرية والحريات الأساسية ، التي حددها الميثاق ، فاذا فشلت اللجنة في مساعيها وجب عليها في غضون عام أن ترفع تقريراً وافياً يتضمن كل نواحي القضية ، ورأيها فيها ، ويبلغ هذا التقرير الى كل من الدولتين المختصمتين .

والمادة ٤٢ تنص على الاجراء الذى يمكن اتباعه اذا لم يقبل الطرفان هذا التقرير، وفى هذه الحالة تقترح اللجنة ان يحال الموضوع بموافقة الطرفين على لجنة فرعية من خمسة اعضاء برضا الطرفين ، وهذه اللجنة الفرعية تدعى لجنة الصلح Conciliation Commission وعلى تقوم بدراسة الموضوع كله من جديد ، وتستمع الى اي بيانات جديدة من الطرفين ، وعليها ان تتم وساطتها فى ظرف عام واحد ، فان قدر لها النجاح وانتهى الخلاف ، صفا الجو ، وزالت الغيوم ، اما اذا فشلت ، فعليها ان تقدم فى مدى عام بياناً وافيا بكل جوانب المشكلة ، وهذا البيان يعتبر الوثيقة النهائية فى الموضوع .

وربما تساءل البعض لماذا لا يرفع الخلاف الى مجلس الأمن ، وقد يرد على هذا بان مجلس الأمن مختص بشئون الحرب والسلم ، ويترك عادة شئون حقوق الانسان للمجلس الاقتصادى والاجتماعى ، ومع ذلك فمن الجائز ان يكون الخلاف حول حقوق سياسية من الخطر بحيث يهدد السلام العالمى ، وقد تظهر امثلة لهذا عندما توضع المعاهدات الخاصة بحقوق الانسان موضع التنفيذ ، بعد مضى ثلاثة أشهر من التصديق عليها بوساطة ٣٥ من الدول الأعضاء فى الامم المتحدة ، وهذا التصديق لم يتم بعد ، واذا تم فانه لا يطبق الا على الدول الأعضاء التى قامت به.

ان الاتفاق على جميع البنود فى معاهدة حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ومعاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ، قد استغرق بضعة عشر عاماً ، ولابد ان تمضى اعوام اخرى قبل ان يتم التصديق على المعاهدتين . وهناك امر هام لا بد من ذكره : وهو ان معاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ، التى نصت على انشاء لجنة تحتكم اليها الدول ، وهى لجنة حقوق الانسان ، التى خولت ان تتخذ كل اجراء من شأنه ان يفض النزاع بين الدول الاعضاء بوساطة اللجنة نفسها او بوساطة وسيطين صلح ، هذه المعاهدة الخطيرة لها ملحق ، ولم تستطع الدول ان تدمجه فى صلب المعاهدة ، وبسبب الاعتراضات التى اثيرت حوله : تقرر أن يظل هذا الموضوع فى صورة ملحق ، واطلق عليه اسم « البروتوكول الاختيارى» للمعاهدة، اي ان يكون للدول حق الاختيار التام فى ان تقبل هذا البروتوكول او لا تقبله ، ولذلك كان مكانه فى آخر المعاهدة ، وهو يشتمل على ١٤ بنداً مستقلاً عن بنودها .

والظروف التي دعت الى هذا الاجراء ان كثيراً من الدول ، الحت فى ان يكون من حق لجنة حقوق الانسان ، ان تنظر ايضا فى اية شكوى يرفعها من الافراد لا من الحكومات فقط، فاذا راى فرد او افراد انه تعرض لظلم فى امر يتصل بحقوقه الانسانية ، ولم يجد انصافاً من سلطات الدولة التى يعيش فى كنفها ، جاز له ان يرفع شكواه الى لجنة حقوق الانسان ، وتصبح للجنة الصلاحية التامة لان تنظر فى هذه الشكوى وان تقضى فيها . وقد جعل امر هذا البروتوكول اختياراً ، تقبله من تشاء من الدول وترفضه من تشاء ، ولايجوز ان ترفع شكوى على دولة لم تقبله .

فيما تقدم شرحنا الوثائق الرئيسية الخاصة بحقوق الانسان .. الا وهى :

١) الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، الذى نشر فى العالم سنة ١٩٤٨ .

٢) المعاهدة الدولية الخاصة بحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

٣) المعاهدة الدولية الخاصة بحقوق الانسان المدنية والسياسية .

وبعض الحقوق الهامة التي جاء ذكرها في تلك الوثائق ، أثارت اهتماماً خاصاً ، ورؤي ان من الواجب ان ينفرد لها وثيقة خاصة ، واداة تنفيذية خاصة بها .

وفيما يلي ذكر لبعض هذه المعاهدات او الاتفاقيات الدولية التي تتصل كلها بحقوق الانسان ، وقد يصدر بعضها في صورة اعلان .

(ج) حق تقرير المصير :

ان حق كل امة في أن تقرر ماتراه في شئونها الخاصة وفي نواحي حياتها وماترسمه من برنامج لتطورها ونموها المادي والادبي والسياسي ، هذا الحق يبدو لنا اليوم كأنه امر مفروغ منه . ولكن الحال التي وصل اليها المجتمع الدولي ، في هذا الشأن لم تولد بين يوم وليلة . ان جهاد الشعوب من أجل حريتها واستقلالها امر قديم . وكثير من الكتاب السياسيين في العهود الحديثة اكدوا مراراً حق الشعوب في الحرية الكاملة . ولكن يبدو ان الكوارث العالمية لها فضل كبير في ايقاظ هذه الفكرة وانمائها . . وقد كان واضحاً لكل عاقل في الحرب العالمية الاولى وما جلبته على العالم من الويل والثبور ، ان العامل الاكبر في ايقاد تلك الفتنة الهوجاء هو ذلك الجشع الاستعماري الذي كان يدفع المعتدين الى الغزو والاستيلاء على أوطان غيرهم ، وتسخيرهم البلاد والعباد لشهواتهم ومطامعهم ، فاريقت الدماء وازهقت الارواح في مشارق الارض ومغاربها ، وظلت النار مشتعلة تلتهم الأخضر واليابس على مدى اربع سنين وبضعة اشهر .

وارتفعت الاصوات تنادي بخلق عالم جديد على انقاض العالم القديم ، وظهرت للمرة الاولى عبارة حق تقرير المصير ، ، واعتنق هذا المذهب السياسي الجديد بعض ذوي النفوذ . وتظاهر البعض باعتناقه ، وهو في صميم نفسه لايزال على المذهب العتيق ، مذهب الاستيلاء والسيطرة . ولذلك طبق مبدأ تقرير المصير بعد الحرب العالمية الاولى تطبيقاً ناقصاً . فتكونت دول جديدة في اوربا مثل تشيكوسلوفاكيا ويوجوسلافيا ، والمجر وبولنده ، أما في غير اوربا فان انصار الجشع لم يتخلوا عن مذهبهم القديم ، وامكن للكلاب ان تظل ممسكة بالعظام بين انيابها ، وابتكر نوع من الاستعمار المقنع يدعى الانتداب .

ومرت فترة مابين الحربين وظل جشع الاستعمار جاثماً على العالم ، غير ان حق تقرير المصير لم تخمد جذوته ، ولم يزده البطش والخداع الا قوة ورسوخاً في النفوس . وجاءت الحرب العالمية الثانية ، فاذا هي تنزل بالعالم خراباً ودماراً اشد عنفاً مما شهده هذا الكوكب في اي زمن من الازمان . وكانت الدول ، غالبة اومغلوبة ، في حالة عجز عن مقاومة التيار الجارف ، الذي اندفع نحو السعي لتحقيق الحرية والاستقلال لجميع الشعوب في كل ركن من اركان العالم ، واجتمع قادة الدول في سان فرانسيسكو سنة ١٩٤٥ لكي يضعوا ميثاق الامم المتحدة ، وفي ديباجة الميثاق نص صريح بان الدول قد اجتمعت لكي تؤكد ايمانها بما يجب للانسان من الحقوق الأساسية ، وما ينبغي لكل فرد من الكرامة والمنزلة المحترمة ، والمساواة التامة بين الناس ، رجالاً ونساء ، وبين الامم صغيرها وكبيرها .

وجاء في المادة الثانية من الميثاق أن من اهم اهداف الامم المتحدة ان تنمي بين الامم علاقات مبنية على احترام مبدأ المساواة في الحقوق، وحق الشعوب في تقرير مصيرها ، ثم يتكرر هذا المعنى في عدة بنود اخرى من الميثاق . ويتكرر بعد ذلك في الاعلان العالمي لحقوق الانسان ،

وكان من المنتظر أن ينص على هذا الحق في الميثاقين الدوليين لحقوق الانسان ، اللذين سبق ذكرهما ، واللذين تم ابرامهما في سنة ١٩٦٦ ، ولاشك في ان المداولات الخاصة بهما قد طالت ، ثم يجيء بعد ذلك دور التصديق على كل من الميثاقين . ولم يكن امر حق تقرير المصير من الامور التي تحتمل الارجاء والتسويف . فهناك اقطار عديدة في العالم لا تزال خاضعة لنير الحكم الاجنبي ، وتطالب جاهدة بحريتها واستقلالها ، اقطار منتشرة في افريقيا وآسيا ليس لها من يمثلها او يرعى قضاياها في الامم المتحدة .

ولكن الغيورين على شئون الامم المتحدة رأوا انه لابد من اجراء يحقق للدول استقلالها ، ويرضى رغبتها في تقرير مصيرها . فاذا لم يكن ممكنا ان يتم ذلك بمعاهدة او ميثاق ؛ فانه لابد من الاسراع باصدار قرار تعلنه الجمعية العامة للامم المتحدة . وهذا تم في ديسمبر ١٩٦٠ (قبل صدور المعاهدتين بست سنوات) ففي الدورة الخامسة عشرة ، صدر القرار رقم ١٥١٤ وعنوانه : « اعلان بمنح الاستقلال للاقطار والشعوب الخاضعة للاستعمار » ويتالف الاعلان من ديباجة طويلة وسبعة بنود .

وقد جاء في الديباجة انه نظرا لتلهف الشعوب غير المستقلة الى نيل حريتها ، ونظرا لان رغبة الشعوب في نيل استقلالها رغبة ملزمة ، ونظرا لما للامم المتحدة من الدور الاساسي في تأييد حركة الشعوب الاستقلالية في الاقطار الخاضعة للوصاية او للحكم الاجنبي . ومن حيث ان الامم المتحدة مقتنعة بان جميع الشعوب لها الحق المطلق في نيل الاستقلال التام وممارسة حكم نفسها بنفسها ، والمحافظة على اراضيها . .

فان الجمعية العامة تعلن بشدة ان من الواجب ان يقضى بسرعة على الاستعمار في جميع صوره واشكاله ، بدون اى قيد او شرط .

وتحقيقا لهذه الغاية تعلن الجمعية العامة :

١) ان اخضاع الشعوب لحكم اجنبي او للسيطرة والاستغلال ، يعد انكارا للحقوق الاساسية للانسان ، ويخالف ميثاق الامم المتحدة ، ويكون عقبة في سبيل نشر السلام في العالم والتعاون بين الامم .

٢) ان تقرير المصير من حق كل الشعوب ، هذا الحق يتيح لهم ان يقرروا كيانهم السياسي ، وان يمارسوا حياتهم الاقتصادية والثقافية بحرية تامة .

٣) اذا كان قطر من الاقطار متخلفا من الوجهة السياسية او الاقتصادية او الاجتماعية او التربوية فان هذا لن يعد بحال من الاحوال سببا في تأخير نيله الاستقلال .

٤) يجب ان تتوقف تماما الاعمال العسكرية او وسائل القهر المفروضة على البلاد غير المستقلة ، حتى يتسنى للسكان ، ان يمارسوا بتمام الحرية ، حقهم في الاستقلال التام ، وان تصان اراضيهم من كل عدوان .

٥) يجب أن تتخذ على الفور ، في البلاد التي تحت الوصاية او الخاضعة لحكم اجنبي الخطوات اللازمة لانتقال جميع السلطات لسكان تلك البلاد ، من دون اى قيود او تحفظات ، طبقا لرغباتهم وارادتهم الحرة ، دون تمييز او تفرقة خاصة بالعنصر او العقيدة او اللون ، حتى يتسنى لهم التمتع بكامل حريتهم واستقلالهم .

٦) كل محاولة ترمى الى تمزيق وحدة القطر ـ كليا او جزئيا ـ او وحدة ارض الوطن ، اجراء لايتفق مع الاهداف والمبادىء ، التي ينص عليها ميثاق الامم المتحدة .

٧) على جميع الدول ان تلتزم بمنتهى الامانة والدقة ، بما ينص عليه ميثاق الامم المتحدة ، والاعلان العالمى لحقوق الانسان ، وبما تضمنه هذا الاعلان ، على اساس من المساواة ، وعدم التدخل فى الشئون الداخلية لجميع الدول ، مع احترام حقوق السيادة لكل الشعوب وسلامة اراضيها .

ان هذا الاعلان ـ مع انه مجرد اعلان Declaration وليس ميثاقا او اتفاقا او معاهدة ـ كان لصدوره فى اواخر عام ١٩٦٠ دوى واسع فى جميع ارجاء العالم ولم يلبث ان اصبح من اهم وثائق حقوق الانسان . ولم تلبث آثاره ان ظهرت ، بخاصة فى قارتى افريقيا وآسيا ، وليس من محض المصادفة ، ان تنتشر بعد ذلك العام مباشرة الحركات الاستقلالية فى عديد من الاقطار وان تظهر الالوان السمراء والصفراء والسوداء على مقاعد الامم المتحدة ، وفى عدد قليل من السنين ارتفع عدد الاعضاء فى الامم المتحدة من الدول الافريقية الى مايقرب من اربعة امثال ما كانت عليه يوم تأسيس المنظمة ، واصبحت الدول الاوربية والامريكية تحسب لهم الف حساب ، وكثيرا ماترتفع اصواتهم فى مجتمعات الامم المتحدة ولجانها ، لتؤكد الحقوق البشرية للدول النامية ، ولنصرة الضعفاء ، ومنع العدوان .

ونظرا لما للموضوع الذى يعالجه الاعلان من اهتمام بتحرير الشعوب ونشر الاستقلال السياسى لكل دولة ، فان الامم المتحدة لم تكتف بصدور هذا الاعلان وانتشاره فى جميع الآفاق ، بل زادت على ذلك بان قررت الجمعية العامة فى عام ١٩٦١ تكوين لجنة خاصة لتراقب تنفيذ الاعلان الخاص بتقرير المصير ، وهى لجنة دائمة تتألف من ٢٤ عضوا من اعضاء الامم المتحدة وتجتمع اكثر من مرة فى كل عام ، وفى اى مكان تقرر انه ضروره ، وهى لاتزال الى يومنا هذا من اهم لجان الامم المتحدة ، جمة النشاط ، مرعية الجانب ، تتحاماها الدول الاستعمارية ، وتحاول ارضاءها .

وهكذا نرى ان اعلان حق تقرير المصير ، قد اصبح فى قوة المعاهدات ، ترعاه هيئة تراقب تنفيذه ، وترفع الى الجمعية العامة فى كل عام تقريرا بمبلغ نجاحه وما قد يعترض سبيله من العقبات ، ولاشك فى ان حق تقرير المصير هو المحور الاساسى لنيل تلك الحقوق ، وله فضل كبير فى تقويض دعائم الاستعمار .

(د) جريمة ابادة السلالة : Genocide

تنص المادة الثالثة من الاعلان العالمى لحقوق الانسان على حق الحياة فتقول :

« **ان كل فرد له حق الحياة والحرية والسلامة من الاذى** » ، وبالرغم من ان هذا حق قديم ، وقد نصت عليه الديانات والشرائع ، فان الاستهانة بحياة الناس ظاهرة طالما عرفت فى عهود البغى والطغيان والفوضى ، وليس بغريب ان يحتل حق الحياة مكانه فى صدر الاعلان العالمى ، فقد تكفلت معظم القوانين فى معظم الدول بحماية روح الفرد عن طريق التشريع ، وكانت عقوبة الاعدام واسعة الانتشار فيما مضى ، تطبق على كثير من الجرائم حتى التافه منها ، ولكن المشرعين فى اكثر الدول بذلوا جهدهم فى تضييق الحد امام عقوبة الاعدام ، حتى اصبح عدد غير قليل من الدول ، وقد الغيت فيها عقوبة الاعدام بتاتا .

وانتقل التفكير بعد ذلك من عقوبة اعدام الفرد ، الى النظر في جريمة اعدام الجماعات التي كثيرا مالجأت اليها بعض الحكومات ، بقصد استئصال او ابادة اعداد ضخمة من الناس ، لا ذنب لهم الا انهم يعتنقون مذهبا من المذاهب اوينتمون الى سلالة من السلالات ، او يتميزون بلغة او ثقافة لاترتاح اليها الهيئات الحاكمة ، كمانرى من اضطهاد السلالات الزنجية ، عن طريق حكومات الاقلية البيضاء في جنوب افريقيا ، وروديسيا ، او كما كانت تفعله حكومة النازيين في العهد الهتلري ، او ماتفعله اليوم حكومة الولايات المتحدة الامريكية من تجنيد الزنوج من رعاياها في حرب فيتنام وغيرها بنسبة تزيد على تجنيد البيض ، وتعمد زيادة تعريضهم للخطر . ان التاريخ مليء بأحداث المذابح التي ذهب ضحيتها الالاف بسبب دياناتهم او مذهبهم السياسي .

لذلك اهتمت الامم المتحدة الا تكتفي بالنص على حماية حياة الفرد بل وعنيت أيضا بأمر حياة الجماعات ، التي قد تتعرض لخطر الابادة ، واقرت الجمعية العامة في ديسمبر عام ١٩٤٨ نص معاهدة دولية بتحريم ابادة السلالة ، واعتبارها من أفظع الجرائم ، وقد تم التصديق بوساطة العدد المطلوب من الاعضاء في عام ١٩٥١ ، ولو انها بالطبع لايمكن تنفيذها الا على الدول التي صدقت عليها . **واهم ما تنص عليه المعاهدة بعد الديباجة هو ما يلي :**

المادة الاولى : ان جميع الدول التي اقرت بنود هذه المعاهدة تؤكد ان ابادة السلالة (او الابادة الجماعية Genocide) سواء في زمن السلم او زمن الحرب .. تعد جريمة في نظر القانون الدولي ، وان من واجبهم ان يعمل على منعها ومعاقبة من يرتكبها .

المادة الثانية : تعرف الابادة الجماعية بانها احد الاعمال الاتية التي ترتكب وتهدف الى القضاء ـ جزئيا او كليا ـ على مجموعة تابعة لسلالة او جنس او ديانة :

ا ـ قتل افراد هذه الجماعة .

ب ـ الحاق ضرر جثماني او عقلي خطير بالافراد من هذه الجماعة .

جـ ـ اكراه هذه الجماعة على أن تعيش حياة ، يراد منها أن تدمر كيانها كليا او جزئيا .

د ـ اخضاع هذه الجماعة الى ظروف تكسبها العقم فلا تتكاثر .

هـ ـ انتزاع الاطفال بالقوة من امهاتهم والحاقهم بجماعة اخرى .

المادة الثالثة : الاعمال الاتية تعرض من يرتكبها للعقاب :

ا ـ الابادة الجماعية .

ب ـ التآمر من أجل ارتكاب جريمة الابادة الجماعية .

جـ ـ التحريض العلني المباشر على ارتكاب الجريمة .

د ـ الشروع في جريمة الابادة .

هـ ـ التواطؤ على ارتكاب الجريمة .

المادة الرابعة : جميع الاشخاص الذين يرتكبون جريمة الابادة او اي عمل من الأعمال الاخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة ، يقعون تحت طائلة العقاب ، سواء أكانوا حكاما مسئولين دستوريا ، ام موظفين في الدولة ، ام افرادا لا ينتمون الى هيئة .

المادة الخامسة : تتعهد الدول المتعاقدة ان تسن القوانين اللازمة ، حسب مايتطلبه دستور كل دولة ، لتنفيذ بنود هذه المعاهدة ، مع فرض العقوبات الصارمة على من تثبت عليه جريمة الابادة او الاعمال الاخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة .

المادة السادسة : تجرى محاكمة الاشخاص المتهمين بجريمة الابادة او الاعمال الاخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة امام محكمة مختصة تابعة للدولة التي ارتكب في ارضها الجرم او امام اي محكمة جنايات دولية ، ترتضيها الاطراف المتعاقدة .

المادة السابعة : جريمة الابادة والاعمال الاخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة لايجوز اعتبارها من الجرائم السياسية ، التي يطبق عليها مبدأ تسليم المتهمين ، وتتعهد الدول المتعاقدة بان تسير في هذا الأمر طبقاً لقوانينها والمعاهدات التي ترتبط بها .

المادة الثامنة : ويجوز للدول المتعاقدة ان تطلب الى الهيئات المختصة في الامم المتحدة أن تتخذ مايلزم من اجراء مطابق لميثاق الامم المتحدة، ويكون من شأنه ان يمنع ارتكاب جرائم الابادة ، او يقضي عليها .

هذه هي اهم البنود التي تنص عليها هذه المعاهدة ، اما سائر البنود فهي تتعلق بالاجراءات، مثل الالتجاء الى محكمة العدل الدولية ، وشروط التصديق على المعاهدة ومدتها وتجديدها الى غير ذلك من الاجراءات .

على كل حال لقد اصبحت المعاهدة التي تحرم الابادة الجماعية سارية المفعول، وقد صدق عليها العدد اللازم من الدول الاعضاء .. ومن الحاضر ان تصبح ذات اثر فعال في حماية الجماعات من خطر الابادة ، التي تعرضت ولاتزال تتعرض لها جماعات في مشارق الارض ومغاربها. ولم يكن هتلر وحده الذي يرتكب هذه الآثام . فنحن نشهدها اليوم فيما يرتكب في الشرق الاوسط ، وما يتعرض له العرب من الاضطهاد والظلم ، ولا يتورع غلاة الصهيونيين عن التحدث عن جرائمهم ،وفي جنوب افريقيا حكومات عنصرية تسلط على الوطنيين ضروب الخسف والعذاب ، ولا ترحم رجلاً ولا امراة ، ولا شيخاً ولا طفلاً ،والامم المتحدة تعلم الذي يجرى ، وترسل البعثات للتحقيق ، وتعقد المؤتمرات ، وتصدر القرارات ،ولا تكاد جهودها ان تتجاوز هذا ، ولابد ان يمضي وقت قبل ان يتم نضج المنظمة ويشتد ساعدها وتستطيع اجراءات التنفيذ لهذه المعاهدة الهامة ان تحدث اثرها .

(هـ) حق الانسان في ان يكون حراً :

ان المادة الثالثة من الاعلان العالمي لحقوق الانسان تنص كما رأينا على حق الانسان في الحياة والحرية ، واقتران الحياة بالحرية شيء طبيعي ،فان حياة الذل والعبودية ، تنزل بالانسان الى مستوى الدواب ، التي تباع وتشترى ، وتعيش مسلوبة الارادة . فالحرية التي تنص عليها المادة، هي الحرية بمعناها الدقيق وهو ضد العبودية ،والحر هو ضد العبد،واستعباد الناس بعضهم لبعض ظاهرة قديمة،ولعل اهم عناصرها أسرى الحروب،الذين كانوا يباعون ويشترون ، ولا يجد الناس في ذلك حرجاً .

ولسنا هنا بحاجة الى سرد تاريخ العبودية،والاستعباد .. وانما يهمنا الظروف التي ادت الى الاعتراف بان حرية الفرد حق لايقبل الجدل ،ومن اجل تقرير هذا الأمر لاحاجة بنا ان نذهب الى ابعد من القرون الحديثة ، التي تفشت فيها تجارة الرقيق ،منذ القرن السابع عشر الى اواخر القرن التاسع عشر ، وكان اكبر مظاهر هذه التجارة ان دول غرب اوربا كانت تتخذ مراكز على السواحل الغربية لافريقيا ، وتجمع العبيد من مختلف الاقطار ، وتودعهم في هذه المراكز ،الى ان تجيء السفن وتنقلهم من السواحل الافريقية الى الاسواق الأمريكية ، حيث يباعون بيع السلع،

ويساقون الى المزارع ، حيث يقومون بحرث الارض وزراعتها تحت حكم وسيطرة سادة من الملاك البيض .

كانت هذه التجارة تتسم بالقسوة والفظاعة والاستهانة بالقيم البشرية ، وربما لم يكن في التاريخ البشري كله عهد شر من ذلك العهد، والآثام لاتعادلها آثام ارتكبت في اي عصر من العصور ولم يكن الأمر يخلو من احتجاجات خافتة تصدر من بعض رجال الدين او اهل الخير ، استنكارا لهذه التجارة البشعة ، ولكن اصوات هؤلاء الخيرين كان يضرب بها عرض الحائط ولا تستمع لها الحكومات او البرلمانات ، الى ان شبعت الديار الامريكية حتى التخمت ، ولم تعد في حاجة شديدة لمزيد من هذه السلعة البشرية، خصوصا ان العبيد اخذوا يتكاثرون تكاثرا طبيعيا ، فلم تعد التجارة مربحة كما كانت في القرن الثامن عشر ، واوائل القرن التاسع عشر ، هنالك بدات اصوات الاحتجاج تعلو ، والحكومات تفكر جديا في تحريم التجارة البشعة . وتتخذ البرلمانات قرارات ، وتعقد معاهدات ، وظلت تفعل ذلك الى اواخر القرن التاسع عشر .

ولعل اهم حادث في محاربة تلك التجارة هو عقد مؤتمر خاص في عام ١٨٩٠ في مدينة بروكسل، حيث ابرمت اول معاهدة دولية لمحاربة تجارة الرقيق . وكانت القضية متعادة ، وقد تم التصديق عليها في العام التالي ، ووضع لها جهاز للتنفيذ يتالف من لجنة في زنجبار ، واخرى في بروكسل وتنص مواد المعاهدة على حق الدول المتعاقدة في تفتيش السفن التي يشتبه في انها تحمل رقيقا ، ولاشك في ان هذه المعاهدة كان لها اثر كبير في القضاء على الجزء الاكبر من تجارة الرقيق في افريقيا ، وكانت معاهدة بروكسل معنية بوجه خاص بالتجارة الافريقية ، اما تحريم الرقيق بصفة عامة في جميع انحاء العالم وعقد اتفاقيات جديدة لهذا الغرض . فان هذا لم يتم الا في عهد عصبة الامم ، ثم في عهد الامم المتحدة .

تكونت **عصبة الامم** في اعقاب الحرب العالمية الاولى حوالي سنة ١٩٢٠ ، وكان مقرها جنيف ، حيث شيد لها قصر ضخم لايزال قائما ـ وهو الآن المقر الاوربي للامم المتحدة ولم تكد عصبة الامم ان تستقر نظمها ولجانها ، حتى ثارت فيها مشكلة الرق في العالم ، ان معاهدة بروكسل قد قضت على تجارة الرقيق بين افريقيا وامريكا ، ولكن لم تزل هناك جيوب لتجارة الرقيق في نواح مختلفة بافريقيا وآسيا ، واكثرها من نوع الرقيق المسخر لخدمة البيوت واهلها ، ويشمل هذا النوع من الرق الرجال والنساء والاطفال ، وكانت له أسواق تباع فيها تلك السلع وتشترى ، ولم يكن بد من ان يثار موضوع الرقيق في عصبة الامم ، ولم تلبث العصبة ان انشات في سنة ١٩٢٢ لجنة للرقيق ، لكي تدرس الموضوع وتعرض ماتراه مناسبا فيه . وانتهت اللجنة الى ان من الضروري وضع اتفاقية دولية ، واقترحت النصوص التي يجب أن تشتمل عليها وعرضت على الجمعية العامة لعصبة الامم في عام ١٩٢٦ ، وتم الاتفاق عليها ، باسم اتفاقية الرقيق :

The Slavery Convention

وهي اتفاقية موجزة لاتتجاوز بنودها اثنىعشر بندا ، البند الاول منها يحاول تعريف العبودية ويعرفها بانها حالة الشخص الذي تمارس معه كل او بعض السلطات التي تتصل بحق الملكية ؛ وعلى الرغم من ان النص ليس سهلا" فانه يحاول ان يقرر ان ممارسة حق الملكية مثل البيع والشراء والهبة والرهن ، هو اهم مايميز حالة العبودية . والتركيز في وصف العبودية هنا يتجه نحو حق المالك في السلعة التي يملكها . ولم يرض كثير من الناس عن هذا التعريف . ولكن واضعي المعاهدة لم يستطيعوا ان يهتدوا الى تعريف افضل . وكان من الممكن ان يتجه التعريف الى فكرة الحرية . وان الحرية حق للجميع ، واهم مايميز العبودية ان المستعبد محروم من حريته في جميع اعماله . ولكن عصبة الامم لم تاخذ بهذا الراى وبقيت المادة كما هي مركزعلى فكرة الملكية .

اما سائر المواد فانها تنص على انه يجب على الدول المتعاقدة ان تعمل بالتدريج على الغاء الرقيق في مختلف صوره واشكاله . وقد رؤي ان الالغاء فجاة ربما ادى الى انتشار الفاقة بين العبيد الذين لم يعد لهم من يعولهم ، ولذلك نصت الاتفاقية على ان يكون الالغاء تدريجيا ، كما نصت على ان تتخذ كل دولة من القوانين والنظم مايضمن تنفيذ بنود المعاهدة ، وان تبلغ السكرتير العام للعصبة باية اجراءات تتخذ في هذا الصدد ، واجازت للدول ان تتفاهم فيما بينها وان تتعاون في سبيل تنفيذ بنود الاتفاقية ، ومع ذلك سار التنفيذ ببطء شديد الى عام ١٩٣٢ عندما قررت العصبة انشاء لجنة مستقلة من الخبراء لمراقبة تنفيذ الاتفاقية ، وبدات تلوح مظاهر التقدم عاما بعد عام الى ان تعطلت جميع اعمال العصبة بسبب قيام الحرب العالمية الثانية .

وبعد قيام منظمة الامم المتحدة ، اثيرت مشكلة الرقيق من جديد ، وتحول الاشراف على معاهدة ١٩٢٦ من عصبة الامم التي لم يعد لها وجود الى هيئة الامم المتحدة ممثلة في المجلس الاقتصادي والاجتماعي . ولم تكتف الامم المتحدة بمعاهدة سنة ١٩٢٦ ، بل زادت عليها وثيقة جديدة في شهر ابريل سنة ١٩٥٦ ، وعنوان الوثيقة الاتفاق الاضافي على الغاء تجارة الرقيق والغاء النظم والاعمال المشابهة للرق .

وهكذا اصبح لدى المنظمة معاهدة ١٩٢٦ التي ورثتها من عصبة الامم ، والمعاهدة الجديدة التي ابرمت في عام ١٩٥٦ ، وطلب الى الدول التصديق على المعاهدتين ، وتم التصديق عليهما من اكثرية الدول الاعضاء . ولايكاد يوجد اليوم دولة في العالم كله لم تقم بالغاء تجارة الرقيق على الاقل من الوجهة القانونية .

واحس اعضاء المجلس الاقتصادي والاجتماعي ان تجارة الرقيق لم تمت تماما وانها لاتزال تمارس في الخفاء في بعض الاقطار ، فطلب المجلس من السكرتير العام للامم المتحدة ، ان يختار شخصا ملما بنواحي الموضوع ليكون بمثابة مقرر للامم المتحدة في مشكلة الرقيق ، وذلك في اواخر عام ١٩٦٣ ، وجددت وظيفته عام ١٩٦٨ ، ولا يزال هذا الشخص يمارس عمله ، لعله ان يتقدم بمقترحات فعالة لعلاج تلك المشكلة ، وقد اتسعت المشكلة منذ سنة ١٩٦٨ ، فاصبحت تتناول الاضطهاد العنصري والاستبداد الاستعماري بوصفهما من ضروب الرق ، الذي تئن منه جماعات بشرية عديدة .

(و) منع التفرقة العنصرية :

نعود الآن الى التامل في المادة الاولى من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، فنجد ان هذه المادة تنص على ان :

« جميع بني الانسان يولدون احرارا ، متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، ويجب ان يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخوة » .

كما تنص المادة على الا يكون هنالك تمييز او تفرقة بين الناس بسبب العنصر او اللون او الجنس (ذكرا او انثى) او اللغة او الدين ، اوالراي في السياسة او في اى شيء آخر ، أو في اختلاف الوطن او المجتمع الذي نشأوا فيه اوالثروة او النسب او اي شيء آخر .

سبق لنا في اول هذا المقال الحديث عن هذه المادة ، ونعيد ذكرها الآن لكي نؤكد مانصت عليه من تحريم للتفرقة العنصرية .

لقد نظرت الامم المتحدة نظرة جدية الى واجبها نحو منع التفرقة العنصرية ، وكلفت لجنة حقوق الانسان المتفرعة ، عن المجلس الاقتصادى والاجتماعى ، بان تتولى هذا الموضوع بكل عنايتها ، ورأت لجنة حقوق الانسان ان يكون لديها هيئة مستقلة ، تضم اشخاصاً متخصصين فى شئون حقوق الانسان ، فعينت لهذا الغرض لجنة خاصة ، فى عام ١٩٥٠ ، وسمتها **لجنة منع التفرقة وحماية الاقليات** Prevention of Discrimination, and Protection of Minorilies كان عدد أعضائها ١٢ عضواً ، ثم لم تزل تكبر حتى صار نيفاً وعشرين عضواً .

ان الحرب العالمية الثانية قد برزت فيها مشكلة التفرقة العنصرية ، فى صورة بشعة ، ولعلها لم تظهر بمثل هذه البشاعة فى اي وقت ، وقد ظهرت فى تلك الحرب ـ بل ومن قبلها مباشرة ، فكرة التفرقة بين السلالات ، والتمييز بينها ، وأثار النازيون ضجة حول خرافة تفوق الجنس الآرى على جميع الأجناس ، وتفوق الجرمان على جميع الشعوب ، وتفوق النازيين انفسهم على كل سلالة او جماعة ، وتركت هذه العقيدة الفاسدة ، آثاراً عميقة فى كثير من النفوس فى مشارق الأرض ومغاربها ، ولم يكن من مجرد المصادفة ان حاكم افريقيا الجنوبية الحالى المسمى فورستر ، كان من اكبر انصار النازى ، فى ابان الحرب العالمية الثانية ، وها هو ذا اليوم وحكومته يطبقون الآراء النازية ، على شعوب جنوب افريقيا الوطنية ، واكبر الظن ان هنالك فى جهات اخرى ـ غير افريقيا الجنوبية ـ افراداً فى امريكا واوروبا يعتنقون هذا المذهب الخبيث ولذلك احسنت منظمة الامم صنعاً ، اذ كرست جهودها لمحاربة التفرقة العنصرية ، والتمييز بين السلالات ، واكدت المنظمة اهتمامها بهذا الامر بانشائها لجنة متخصصة فى منع التفرقة . ومنذ قامت هذه اللجنة بدراسات علمية وعملية ، بمعاونة مع الهيئات المتخصصة فى الامم المتحدة مثل اليونسكو ومكتب العمل الدولى وغيرهما ، ابرمت عدة معاهدات واعلانات ، تنص على منع التفرقة فى ميادين خاصة ، مثل اعلان منع التفرقة فى الاجور وظروف العمل الذى اصدره مكتب العمل الدولى ، واتفاقية منع التفرقة فى شئون التعليم ، التى اصدرتها اليونسكو فى عام ١٩٦٠ .

ثم اهتمت الجمعية العامة ـ وهى السلطة العليا ـ للامم المتحدة بموضوع التفرقة العنصرية ورأت ان تصدر فى هذا الموضوع وثيقتين : الاولى فى صورة اعلان ، والثانية فى صورة معاهدة ، اى ان المنظمة اتبعت الاجراءات نفسها التى اتبعت فى حقوق الانسان على النحو الذى بيناه من قبل . وصدر الاعلان فى شهر نوفمبر سنة ١٩٦٣ ، بعنوان « اعلان الامم المتحدة بمحو التفرقة العنصرية فى مختلف صورها واشكالها » ويكفى لهذا الاعلان أن تصدره الجمعية العامة ، وتعلنه للعالم كله ولا تطالب الدول بالتصديق عليه ، ولكن يظل سلاحاً فى أيدى المصلحين والمدافعين عن حقوق الانسان ، يشهرونه فى وجه كل طاغية ، ظالم ، ينادى بتفوق جنس على جنس ، وحق بعض الاجناس فى السيطرة والاستبداد بالاجناس الاخرى .

والنداء او الاعلان يتألف من ديباجة طويلة ومن احدى عشرة مادة ، ولا يتسع المقام هنا لسرد جميع بنود الاعلان ، وحسبنا ان نذكر امثلة منه ، تشير الى فحواه . فقد جاء فى الديباجة : انه « **نظراً لان فكرة التمييز بين الاجناس ، فكرة باطلة : من الوجهة العلمية ، مستهجنة من الناحية الخلقية ، خطرة وظالمة من الناحية الاجتماعية ، وليس هناك مايبرر التفرقة العنصرية لا من الناحية النظرية ولا العملية ..** »

وبعد كثير من الحيثيات التي تؤكد ماتنطوى عليه مثل هذه الفكرة من الاثم والشرور ، تعلن الجمعية العامة للامم المتحدة بان من الواجب ان يعمل الجميع على استئصال هذه الجريمة فى كل مجتمع وفى كل قطر . وتنادى الامم المتحدة جميع الامم أن تمتنع كل دولة وكل هيئة وكل فرد فيها ،

من ارتكاب اي عمل او اتخاذ اي اجراء يشتمل على التفرقة ، في حقوق الانسان والحريات الاساسية، بين الناس على اساس السلالة Race او اللون Colour او الاصل الجنسي Ethnic Drigin ويكرر الاعلان هذه الكلمات على الرغم من تقارب معانيها ، حتى لايكون هنالك محل للبس ، كما انه يردد هذا المعنى في غير مادة من مواد الاعلان .

ومما يلفت النظر ما جاء في المادة الثالثة من الاعلان من انه لاينبغي ان يكون الجنس او اللون او الاصل سببا في المفاضلة بين الناس الذين يرغبون في اعتناق جنسية من الجنسيات ، وهذه نقطة حساسة بالنسبة لبلد مثل استراليا التي تنادي بمبدأ استراليا البيضاء .. وهي ايضا حساسة في انجلترا اليوم حيث اخذت تنزح اليها عناصر ملونة من جزر الهند الغربية ومن باكستان وشرق افريقيا .

وبعد صدور الاعلان او النداء العالمي بمنع التفرقة العنصرية ، اخذت لجان الامم المتحدة تعد معاهدة دولية ، تنشد الاغراض ذاتها ، وتحاول معالجة نفس الداء، والمعاهدة اكثر افاضة في فصولها وبنودها ، ولكن معانيها لاتكاد تخرج عما جاء في الاعلان السابق ذكره .

وصدرت المعاهدة الدولية لمنع التفرقة العنصرية في ديسمبر سنة ١٩٦٥ ، اي بعد صدور الاعلان بعامين ، وبالطبع لن تطبق المعاهدة الا على الاعضاء الذين يصدقون عليها . ولا تدخل في حيز التنفيذ الا بعد ان تصدق عليها سبع وعشرون من الدول الاعضاء ، وبعد ان يمضي ثلاثون يوما على تصديق آخر عضو من السبعة والعشرين . وتمتاز المعاهدة عن الاعلان بانها تنص في المادة الثامنة منها على انشاء لجنة تدعى لجنة محو التفرقة العنصرية ، وتتألف من ١٨ عضوا من بين الاعضاء الذين صدقوا على المعاهدة وهي تشبه من وجوه كثيرة لجنة حقوق الانسان التي جاء ذكرها من قبل ، والتي انشأتها المعاهدة الدولية للحقوق المدنية والسياسية ، ولاتكاد كل لجنة منهما ان تختلف عن الاخرى ، اللهم الا في نوع الاختصاص .

* * *

في هذه الفصول التي تقدمت ، ذكرنا مايسمح به المقام من جهود الامم المتحدة في سبيل تقرير حقوق الانسان ، سواء كانت تلك الجهود تتخذ شكل اعلان ، او اتفاق ، او عهد او ميثاق وقد حاولنا ان نذكر الاهم من تلك الوثائق التي ابرمتها الامم المتحدة ، وهنالك امور ربما كانت اقل خطرا ، وان كانت لها اهميتها مثل : معاهدة عن حقوق النساء السياسية ، واتفاق عن الزواج ينص على ضرورة ابرامه باتفاق ارادة الزوجين ، مع تحديد سن الزواج ، وشروط تسجيله ، واعلان حقوق الطفل ، والمعاهدة التي تنص على رعاية اللاجئين ، واتفاقية منع البغاء .. وغير ذلك من الوثائق المتصلة بحقوق الانسان .

على ان منظمة الامم المتحدة ليست الاداة الوحيدة التي تبذل جهودها لحماية حقوق الانسان ، بل هنالك ايضا هيئات تبذل جهودا جبارة في هذا السبيل، نذكر منها هنا تلك الهيئات التي تدعى المنظمات المتخصصة : مثل منظمة العمل الدولية ، ومنظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة التي اشتهرت باسم يونسكو ، ومنظمة الاغذية والزراعة ، ومنظمة الصحة العالمية ، وهذه المنظمات ، وان كانت اعضاء في اسرة الامم المتحدة وبينها جميعا تعاون وثيق فان كل واحدة منها لها ميدان تخصص ، تعمل فيه مستقلة تارة ، وتارة تعمل متعاونة مع سائر المنظمات. فمنظمة العمل الدولية ، وتسمى احيانا مكتب العمل الدولي ، هي اقدم هيئة دولية في المجموعة كلها يرجع تأسيسها الى عام ١٩٢٠ ، ولم تتوقف في عملها كما توقفت عصبة الامم ،

ولذلك نرى لها محصولاً عظيماً في عمرها المديد ،وقد كان هدفها خدمة العاملين وتوفير فرص العمل ، وتحسين حال العامل ، في كل قطر من الاقطار ، ومن اسباب نجاح هذه الهيئة ان المنظمة تتالف من ثلاثة عناصر : العمال ، واصحاب العمل ، وممثلي الحكومات ، اي جميع الجهات التي يهمها ان تسير شئون العمل والعمال على ما يرام. وقد تسنى لمنظمة العمل الدولية في تاريخها المديد ، وبفضل تتابع جهودها أن تسن نحو (١٤٠) معاهدة ومثل هذا العدد من الاعلانات ، وكلها تهدف الى توفير الرفاهية والكرامة لطبقة تعد من اهم الطبقات في كل امة . وجميع مداولات الهيئة ومعاهداتها واعلاناتها ، توفر وتصون حقوق الانسان ، ولعله لا يكون من الغلو ان يقال ان منظمة العمل الدولية التي مقرها في جنيف ، هي اكثر نجاحا في ميدان حقوق الانسان من اية هيئة اخرى .

ومن اهم المنظمات التي صادفت نجاحا كبيراً في ميدان حقوق الانسان : **منظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (يونسكو)** ومقرها باريس ، ولكن نشاطها منتشر في جميع انحاء العالم ، انها تعمل على نشر العلوم ومحو الامية ، وتتوسط في تنوير الشعوب في شئون الفنون والثقافات الخاصة بكل قطر .. وترسل الخبراء الى مختلف الاقطار تبعا لرغبة الحكومات، كما ترسل البعثات من الاقطار النامية الى الجهات التي تفيد الشباب وترفع مداركه ، وقد قامت اليونسكو بعمل معاهدة دولية في منع التفرقة في التعليم ، وحفظت للاقليات حقها في ان تمارس ثقافتها الخاصة ، ووضعت معاهدة اخرى تتعهد الدول فيها بأن تحمي التراث الثقافي ، والانتاج الفني ، حين يتعرض للخطر في جهات تشب فيها الحروب ، وكانت اليونسكو اول هيئة دولية قامت بدعايات ودراسات تؤكد مساواة الاجناس ، ولا فضل لسلالة على غيرها في الفهم او القابلية للتقدم . وقد غضبت لذلك حكومة افريقيا الجنوبية ، ذات الميول العنصرية ، وقررت ان تخرج من منظمة اليونسكو .

وهكذا نرى ان المنظمات المتخصصة تساعد الامم المتحدة كثيرا في حماية حقوق الانسان ، وهناك بعض الهيئات الدولية ، غير المندمجة في الامم المتحدة ، تعمل ما في وسعها في ميدان تخصصها من أجل خدمة الافراد والجماعات في وقت الشدة ، ونخص بالذكر في هذا الصدد منظمة الصليب الأحمر ، التي يتعاون معها الهلال الأحمر في البلاد الاسلامية ، وبقطع النظر عن خدماتها في ميدان الصحة ، التي يمكن ان تؤديها منظمة الصحة العالمية ، فان الصليب الاحمر دوراً خطيرا في حماية الانسان والجماعات وقت الشدة ، وحين تثور الحروب . وهو الذي يرعى شئون اسرى الحرب، ويعمل على مساعدتهم اينما كانوا، ورجال الصليب الاحمر ينتقلون عبر الحدود ما بين المعسكرات المتحاربة ويتولون اسعاف المحتاجين ، والتوسط بين الأطراف المتعادية ، وقد امكن لهيئة الصليب الأحمر الدولية ان تعقد مؤتمراً في جنيف سنة ١٩٤٩ وتنص المعاهدة التي انبثقت منه على ضرورة حماية غير المتحاربين ، والمدنيين ، في وقت الحرب ، وهي المعاهدة التي تجاهلها الصهيونيون مراراً ، فاثاروا بذلك سخط الناس في مشارق الأرض ومغاربها .

وصفوة القول ان منظمة الامم المتحدة والهيئات المتعاونة معها ، قد بنت لحقوق الانسان صرحا ضخما هائلاً ، وهو صرح منيع في نواح عديدة منه ولكنه ليس منيعاً المناعة كلها ، فلا يزال في افريقيا الجنوبية واسرائيل عناصر شريرة ، مابرحت ترتكب الموبقات ، وتقترف الاثام ، ولا تعبأ بحقوق الانسان ، والناس قد ترى أن من العجب الا تستخدم القوة في اخضاع هؤلاء المارقين، ان الامم المتحدة تؤثر طريق التريث ولا تريد ان تستخدم العنف الا بعد ان تستنفد جميع الوسائل الاخرى ، لعل الصبر والاناة ان يكونا امضى سلاحا من القهر والبطش .

زكريا البري *

الإسلام وحقوق الإنسان
(حق الحرية)

هيئة الامم وحقوق الانسان :

١ ـ في العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ أصدرت الجمعية العامة للامم المتحدة الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، بوصفه المثل الأعلى الذي تنشده الشعوب والأمم كافة ، ويضعه جميع الأفراد وجميع اعضاء الجماعة نصب اعينهم : فيبذلون قصارى جهدهم ، لضمان توفير هذه الحقوق والحريات ، ولتهيئة السبيل الى اقرارها وتطبيقها بطريقة فعالة وعلى نطاق عالمي .

وترجع جملة هذه الحقوق في اصولها الى توفير الحرية للناس ، وتحقيق العدل والمساواة بينهم ، اعترافا بالكرامة المتأصلة في جميع اعضاء الاسرة الانسانية ، وبجميع حقوقهم المتساوية ، والتي لايجوز النزول عنها ، تدعيما للحرية والعدل والسلام ، واستهدافا لعالم يكون فيه الناس احرارا فيما يقولون ، وفيما يعتقدون ، ويكونون في مأمن من الفزع والبؤس (١) .

---

* الاستاذ الشيخ زكريا البري استاذ الفقه الاسلامي واصوله ورئيس قسم الشريعة والدراسات الاسلامية بجامعة الكويت ، التي اعير اليها من جامعة القاهرة (كلية الحقوق) . عمل قبل ذلك مدرسا بالازهر وامينا للفتوى به ، وله بحوث ومؤلفات منشورة .

(١) مقتبس من ديباجة الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، المشتمل على ثلاثين مادة . انظر « حقوق الانسان والاعلان العالمي » للاستاذ الدكتور عبد الحي حجازي . ط جامعة الكويت . وحقوق الانسان للاستاذ الدكتور علي ابو هيف . ط جامعة الكويت .

موقف الاسلام من هذه الحقوق : (٢)

٢ ـ ولكي نلقى ضوءاً على موقف الدين الاسلامي من هذه الحقوق الانسانية ، ونبين أصالته وسبقه فى هذا الشان سبقاً بعيداً منذ نحو اربعة عشر قرنا ، وانه لم يكن ـ فى حقيقته وروحه وهدفه ـ الا اعلاماً الهياً بهذه الحقوق ، فى صورة ادق واحق واعمق ، وارساء لدعائم الحرية والعدل والمساواة ، وتكريماً للانسان فى كل زمان ومكان ـ لابد لنا من استعراض أهم المواد الرئيسية لهذا الاعلان العالمى ، لتعرف ما قررته وما جاءت به من مبادىء واحكام ، ولنرى مدى تلاقيها مع النصوص والآثار والأحكام الاسلامية فى هذا المجال ، والتي يعلو شأنها ويتحتم الالتزام بها باعتبارها دينا سماويا يستند الاذعان له الى اعماق الضمير الانساني ووجدانه وايمانه بالرقابة الالهية التي لاتخفى عليها خافية ، ثم يتولى الله ـ سبحانه ـ الجزاء عليها فى الآخرة ، وكونها ـ مع ذلك ـ شريعة وقانونا يقوم على حمايته وتطبيقه الحكام المسلمون ورجال القضاء ، ووظيفتهم فى الاسلام حراسة الدين وسياسة الدنيا باحكامه ، وتصرفاتهم منوطة بمصلحة المحكومين ومرتبطة بها ارتباط الأمر بهدفه وغايته .

٣ ـ وقبل ذلك لابد لنا من ان نقرر امرين ليسا محل خلاف ولا مناقشة :

اولهما ـ ان اهم هدف للشريعة الاسلامية هو تحرير الانسان ، ورفع شأنه ، وتوفير أسباب العزة والكرامة والشرف له ، امتداداً لتكريم الله سبحانه ـ الذى أعلن تكريمه وتفضيله لجميع افراد النوع الانساني ، فى قوله تعالى : « **ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا** » (٣) . وكان من مظاهر تكريمه خلقه له فى احسن تقويم فى صورته المادية والمعنوية « **لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم** » (٤) وشرفه فاختاره خليفة فى الأرض ، واسجد له الملائكة . « **واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا : اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال : اني أعلم مالا تعلمون ، وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال : انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين ، قالوا سبحانك ، لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ، قال : يا آدم انبئهم باسمائهم ، فلما انباهم باسمائهم ، قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والأرض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ، واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس أبى واستكبر وكان من الكافرين** » (٥) وسخر له ما في السموات وما في الأرض واتم عليه النعم « **الم تروا ان الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة** » (٦)

---

(٢) صدرت فى هذا بحوث : منها بحث للاستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي (حقوق الانسان فى الاسلام) وبحث لفضيلة الشيخ محمد الغزالي (حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام واعلان الامم المتحدة) .

(٣) الآية ٧٠ من سورة الاسراء .

(٤) الآية ٤ من سورة التين .

(٥) الآيات ٣٠ ـ ٣٤ من سورة البقرة .

(٦) الآية ٢٠ من سورة لقمان .

« هــو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا » (٧) **« ... وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها ... »** (٨) .

اقول : أن أهم غاية للشرع الاسلامي هي تكريم الانسان وتحريره ، وتحقيق العدل والخير والسعادة له في الدنيا والآخرة ، وفي ذلك يقول الله تعالى : **« وما أرسلناك الا رحمة للعالمين »** (٩) بهذا الاسلوب الذى يفيد ـ كما يقرر علماء البلاغة ـ حصر الرسالة الاسلامية فى تحقيق الرحمة العامة الشاملة للعالمين جميعا ، على اختلاف اجناسهم والوانهم ، وعلى امتداد زمانهم ومكانهم ، حين يستجيبون لها ، ويستضيئون بنورها ، كما يقول سبحانه : **« ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين »** (١٠) **« وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين »** (١١) .

وتحقيق هذه الرحمة السابغة لايكون الا بتحقيق العدل والمساواة والكرامة والحرية للناس جميعا ، فى ظل من الشعور بالاخوة الانسانية والنسب الواحد ، ذلك الشعور الذى يجعل هذه الحقوق الانسانية امرا فطريا طبيعيا ، وقدرا مشتركا بين جميع افراد السلالة البشرية ، يستند الى وحدة الأصل والمنشأ ، ويساوي الاخوة فى الحقوق والواجبات ، ولذلك يذكر القرآن بذلك ويلفت الانظار اليه ، فينادي « يا بني آدم » فى آيات كثيرة : **« يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لايحب المسرفين »** (١٢) **« يا بني آدم اما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي ... »** (١٣) ويوضح ذلك فيقول : **« يايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء »** (١٤) **« يايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا »** (١٥) تنبيها الى هذه الرابطة النسبية المشتركة التي تقتضي التعارف والتعاطف ، وان يحب الأخ لأخيه ما يحبه لنفسه من كرامة وسعادة وحرية .

ثانيهما ـ ان الاسلام ـ كشريعة سماوية جاءت لهداية البشرية ، واخراجها من ظلمات الجهل والبغي والتعصب والاستعباد الى نور العلم والعدل والسماحة والحرية ـ لايؤخذ ولاتعرف احكامه من السلوك العملي لبعض المسلمين ، وبخاصة فى عصور الجهل والضعف والتفرق ، والتأثر والانفعال بمعاملة اعدائهم ومحاربتهم لهم حربا تخرجهم عن صوابهم وآداب دينهم . وفى

(٧) الآية ٢٩ من سورة البقرة .

(٨) الآية ٣٤ من سورة ابراهيم .

(٩) الآية ١٠٧ من سورة الانبياء .

(١٠) الآية ٨٩ من سورة النحل .

(١١) الآية ٨٢ من سورة الاسراء .

(١٢) الآية ٣١ من سورة الاعراف .

(١٣) الآية ٣٥ من سورة الاعراف .

(١٤) الآية الأولى من سورة النساء .

(١٥) الآية ١٣ من سورة الحجرات .

مثل هذا يقول الامام محمد عبده : « ولست ابالي اذا انحرف بعض المسلمين من هذه الأحكام عندما بدا الضعف في صفوفهم ، وضيق الصدر من طبع الضعيف ، فذلك مما لايلصق بطبيعته ، ولا يخلط بطينته » (١٦) .

وانما تؤخذ الاحكام من المنابع الاسلامية الطاهرة : قرآنا كريما ، وسنة نبوية ، وما يرجع اليهما ، ويستأنس لها مع ذلك بالتطبيق السليم الذي لقيته او تلقاه ، في مختلف العصور من صدر الاسلام الى الآن ، وكل أحد في الاسلام يؤخذ منه ويرد عليه ، ما عدا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ المبلغ عن ربه ، والذي لا ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى .

حتى ان الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ مع عظمتهم وفضلهم وعلمهم وسبقهم وحسن استجابتهم لله ولرسوله ، لم تكن اقوال احدهم او افعاله ـ عند المحققين ـ حجة اسلامية في ذاتها ، ودليلا شرعيا يعتمد عليه في معرفة هذه الاحكام . وفي ذلك يقول الشوكاني : (١٧) « ان الله سبحانه وتعالى لم يبعث الى هذه الامة الا نبيا محمدا ـ صلى الله عليه وسلم ـ والامة كلها مأمورة باتباع الكتاب والسنة ، لافرق بين الصحابة ومن بعدهم . . . ولاشك أن مقام الصحبة مقام عظيم ، ولكن في الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظم الشان ، ولا تلازم بين هذا وجعل الواحد منهم مشرعا كالرسول . . . » فما وافق الأحكام الاسلامية من الاقوال والأفعال كان استجابة وتطبيقا لها والتقاء معها ، وما خالفها كان خروجا عليها ومحادة لها ومردودا في وجه صاحبه . **والرسول** ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول : « كل عمل ليس عليه امرنا فهو رد » .

حق الحرية :

٤ ـ ونقف من هذه الحقوق ـ في هذا البحث ـ عند حق اساسي له الصدارة والأصالة بالنسبة لغيره من الحقوق وهو : حق الحرية .

وفيه تقول المادة الاولى من الاعلان العالمي : « يولد الناس جميعا احرارا (١٨) ، متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، وهم ذوو عقل وضمير ، ويجب أن يعامل بعضهم بعضا بروح الأخاء » .

كما تقرر المادة الثانية : « ان لكل انسان ان يتمسك بجميع الحقوق والحريات . . لافرق في

---

(١٦) الاسلام والنصرانية ص ٢٠ .

(١٧) ارشاد الفحول ص ٢١٤ .

وانظر اعلام الموقعين جـ ٤ ص ١٠٢ ـ ص ١٢٦ للفقيه ابن القيم الذي استدل على حجية قول الصحابي بأدلة متعددة ، وقال : لقد كانوا ابر قلوبا ، واعمق علما ، واقرب الى ان يوفقوا الى مالم نوفق له ، لما خصهم الله تعالى به من توقد الأذهان ، وفصاحة اللسان ، وسعة العلم ، وسهولة الاخذ ، وحسن الادراك ، فالعربية سليقتهم ، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرتهم وعقولهم ، وانظر الاحكام للآمدي جـ ٣ ص ١٠٢ .

(١٨) وحين نقرأ هذه المادة نجد أن في صياغتها اقتباسا من قول الفاروق عمر منذ نحو اربعة عشر قرنا « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احرارا » هذا وقد نقل الاستاذ الدكتور عبد الحي حجازي في بحثه (ص ٦٤) عن اولبيان الروماني قوله : « لا يجوز في القانون الطبيعي ان يولد الناس الا احرارا ، وانه باسم هذا القانون لن يكون لنا الا اسم واحد هو الاناس ، ان العبيد وان عدوا موجودين في نظر القانون الوضعي ـ الروماني ـ ليسوا موجودين في نظر القانون الطبيعي الذي يقرر ان الناس جميعا متساوون » مما يدل على ان تساوي الناس في الحرية قانون فطري تصل اليه العقول اذا استقامت ، ولو اختلف الزمان واختلف المكان .

ذلك بين شخص وآخر ، وخاصة الجنس او اللون او الذكورة او الانوثة ، او اللغة او الدين او الرأى السياسي او اى رأى آخر ، او الأصل الوطني اوالاجتماعي، أو الثروة او الميلاد او اى وضع آخر »

٥ ـ وتتفرع شجرة الحرية الى : (١) حريةدينيـة (٢) وحرية فكريـة (٣) وحرية مدنيـة (٤) وحرية سياسية .

وسأتناول كل واحـدة منها على حـدة ،واقف وقفات خاصة عند النقط التي تثار حولها الشبهات ، وتقتضى مزيداً من التوضيح .

الحرية الدينية :

٦ ـ وهي الحرية التي تقتضي ان يكون لكل انسان اختيار كامل للعقيدة التي يعتنقها ويؤمن بها ، من غير ضغط ولا اكراه خارجي .

وفي هذا الجانب من الحرية يقرر القرآن الكريم ـ في سور متعددة مكية ومدنية وفي آيات كثيرة ـ ان كل انســان حر في دينه وعقيدته ،لاسلطان لاحد عليه فيها ، فالعقيدة اقتناع داخلي وعمل باطني ، لايجـدى فيها الاكراه ولا يحقق غرضا صحيحا .

يقول الامام محمد عبده (١٩) . « كان معهودا عند بعض الملل ، ولا ســيما النصارى ،حمل الناس على الدخول في دينهم بالاكراه ، وهذه المسالة الصق بالسياسة منها بالدين ، لان الايمان ـ وهو اصل الدين وجوهره عبارة من اذعان النفس ،ويستحيل ان يكون الاذعان بالالزام والاكراه ،وانما يكون بالبيان والبرهان » .

ولذلك ينفي القرآن الكريم الاكراه في الدين نفيا تاما للجنس ، نفيا شاملا مستغرقا لجميع انواعه وصوره وافراده ، ويترتب على ذلك النهي عنه وترتيب العقاب عليه ، فيقول ـ سبحانه : **« لا اكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي ،فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله ، فقد استمسك بالعروة الوثقى ، لا انفصام لها ، والله سميع عليم »** (٢٠) .

ويروى في سبب نزولها عـن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ انها نزلت في رجل من الانصار يقال له ابو الحصين ، كان له ابنـان نصرانيان ،وكان هو مسلما ، فقال للنبي ـ صلى الله عليه وسلم : الا استكرههما ، فانهمـا قد ابيـا الاالنصرانية ، فانزل الله الآية . كما يروى انه حاول اكراههما فاختصموا الى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال : يا رسول الله، ايدخل بعضي النار وانا انظر اليه !؟ فنزلت الآية (٢١) .

يقول الزمخشري : لم يجر الله امر الايمان على الاجبار والقسر ،ولكن على التمكين والاختيار . ويقـول الجـلال في تفسيره : (لا اكراه في الدين) اى على الدخول فيه (قد تبين الرشد من الغي) اي ظهر بالآيات البينات ان الايمان رشـدوالكفر غي .

---

(١٩) تفسير المنار جـ ٢ ص ٣٦ .

(٢٠) الاية ٢٥٦ من سورة البقرة .

(٢١) تفسير المنار جـ ٢ ص ٣٦ ، وتفسير الجلالين جـ١ص ١١٢ .

ويقول الفقيه المالكي الصاوى : والمعنى لايكره أحد احدا على الدخول فى الاسلام ، فان الحق والباطل ظاهران لكل احد، فلا ينفع الاكراه، ويكفي الدلائل الظاهرة على باهر قدرته وعظيم حكمته، والله سبحانه وتعالى يقول : « **ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون** » (٢٢) .

ويبين القرآن ان مشيئة الله سبحانه لم تتعلق بقهر الناس وقسرهم على الايمان ، بل بنى الأمر على الرضا والاختيار ، ثم يستنكر هذا القهر فيقول عز وجل : « **ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا ، افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين** » (٢٣) وينتهي معنى الآية الى نفى القدرة البشرية على الاكراه او التكليف به .

ويحدد القرآن الكريم مجال رسالة الرسول الكريم ، وانه لايتجاوز التبليغ والبيان والتذكير ، ولايتعداه الى الجبر والقهر والسيطرة . فيقول عز وجل : « **وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** » (٢٤) وتتوالى الآيات فى توضيح هذا المعنى وتأكيده فيقول سبحانه : « **فذكر انما انت مذكر ، لست عليهم بمسيطر الا من تولى وكفر ، فيعذبه الله العذاب الأكبر** » (٢٥) « **نحن اعلم بما يقولون ، وما انت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد** » (٢٦) « **واطيعوا الله واطيعوا الرسول** واحذروا ، فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا **البلاغ المبين** » (٢٧) « **وما على الرسول الا البلاغ ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون** » (٢٨) « **فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب** » (٢٩) .

يقول الامام محمد عبده : « ان الدين معاملة بين العبد وربه ، والعقيدة طور من اطوار القلوب، يجب ان يكون امرها بيد علام الغيوب ، فهو الذى يحاسب عليها ، واما المخلوق فلا تطول يده اليها ،

---

(٢٢) الآية ١٦٤ من سورة البقرة . انظر حاشية الصاوى على الجلالين ط الحلبي .

(٢٣) الآية ٩٩ من سورة يونس . وانظر تفسير الكشاف للزمخشرى .

(٢٤) الآية ٢٩ من سورة الكهف ، يقول الزمخشرى : والمعنى جاء الحق وزاحت العلل فلم يبق الا اختياركم لانفسكم ما شئتم من الاخذ فى طريق النجاة او فى طريق الهلاك . وجيء بلفظ الأمر والتخيير لانه لما مكن من اختيار ايهما شاء فكانه مخير مامور بان يتخير ما شاء من النجدين . هذا ويرى بعض المفسرين ان المقصود بهذه الآية التهديد والتخويف والردع لا التخيير والاباحة لذكر الوعد الحسن على الايمان ، والوعيد بالنار على الكفر ، والعاقل لا يرضى بفوات النعيم واختيار العذاب ، وذلك فى قوله تعالى بعد ذلك : « انا اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا ، ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا ... » وانظر تفسير الجلالين وحاشية الصاوى .

(٢٥) الآيات ٢١ ـ ٢٤ من سورة الغاشية .

(٢٦) الآية ٤٥ من سورة ق .

(٢٧) الآية ٩٢ من سورة المائدة .

(٢٨) الآية ٩٩ من سورة المائدة .

(٢٩) الآية ٤٠ من سورة الرعد .

وغاية ما يكون من العارف بالحق أن ينبه الغافل ، ويعلم الجاهل ، وينصح الغاوى ، ويرشد الضال » (٢٠) .

حرية المرتد :

٧ ــ والمرتد هو المسلم الذى ينكر امرا ثابتا ثبوتا قطعيا يقينيا فى الدين الاسلامى كان ينكر افتراض الصلاة أو الصوم أو الزكاة أو الحج او ينكر حرمة شرب الخمر او اكل لحم الخنزير .

ويرى الفقهاء أنه ان كانت له شبهة فيما ذهب اليه ازالها له العلماء وبينوا له وجه الصواب ، ثم يمهل للبحث والترووى ، فان تاب ورجع قبلت توبته ، وان اصر على رأيه قتل ان كان رجلاً باتفاق الفقهاء (٢١) مستدلين بقوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : « من بدل دينه فاقتلوه » .

كما يقتل أيضا ان كان امرأة عند جمهور الفقهاء ، استدلالاً بعموم الحديث السابق الشامل للرجل والمرأة ، وخالف فى ذلك الامام ابو حنيفة فقال : لاتقتل المرأة المرتدة ، وانما تحبس حتى تسلم أو تموت موتا طبيعيا ، وقد استند فى ذلك الى القياس ــ وهو احد الادلة الشرعية ــ حيث قاس المرتدة التى طرأ عليها الكفر على الكافرة الأصلية، وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم ــ عن قتل النساء ، لما رأى امرأة مقتولة ، وقال : ما كانت هذه لتقاتل (٢٢) .

٨ ــ ويتبين لنا من ذلك ان الرأى السائد فى الفقه الاسلامى هو قتل المرتد عن الاسلام ــ رجلاً او امرأة ــ مما قد يقال معه : انه لايتفق مع ما تقرر من حرية العقيدة الدينية وعدم الجبر على البقاء فى عقيدة لايؤمن بها صاحبها .

ونجيب عن ذلك بالجوابين التاليين :

أولاً : ان من الواضح أن قتل المرتد لايمكن أن يكون عقوبة على الكفر فى ذاته وتركه للدين الاسلامى ، بدليل ان غير المسلمين من اليهود والمسيحيين الاصليين قد كفل لهم الاسلام حرية العقيدة وحمايتها ، من غير اكراه ولا تضييق . ويتعين حينئذ ان يكون هذا القتل عقوبة على الخيانة الكبرى والمكيدة الدينية التى قام بها المرتدحين ادعى الدخول فى الاسلام زورا وبهتانا ثم اعلن خروجه منه قصداً للاساءة اليه ، والطعن فيه ، وانضم الى صفوف أعدائه الماكرين الذين

---

(٢٠) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٦٩ ط دار المنار .

(٢١) ويبدو ان الامام الاكبر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الازهر الاسبق لايرى هذا الرأى ، حيث يشكك فيه فى قوله : وقد يتغير وجه النظر فى هذه المسألة اذا لوحظ ان كثيرا من العلماء يرى ان الحدود لاتثبت بخبر الاحاد ، وان الكفر بنفسه ليس مبيحا للدم ، وانما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ، ومحاولة فتنتهم عن دينهم ، وان ظواهر القرآن الكريم فى كثير من الآيات تأبى الاكراه على الدين . بعد ان قال : والذى جاء فى القرآن عن هذه الجريمة هو قوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون » الآية ٢١٧ من سورة البقرة (الاسلام عقيدة وشريعة ٢٨٨ ، ٢٨٩) وانظر تاريخ التشريع الاسلامى للشيخ محمد الخضرى ص ٩٧ وما بعدها حيث اورد العقوبات الدنيوية الثابتة بالقرآن ، ثم قال : وليس فى القرآن من الاجزية غير ذلك ، وقد بينت السنة حدا سادسا وهو حد شرب الخمر ، ولم يذكر حد الردة ، وانظر الفقه الاسلامى فى ثوبه الجديد للاستاذ مصطفى الزرقا جـ ٢ ص ٦١٥ حيث لم يذكر حد الردة بين الحدود .

(٢٢) ومعنى هذا ان ابا حنيفة لايعتبر قتل المرتد بسبب كفره ، حتى يكون فى ذلك اكراه دينى ، وانما يراه قتلاً لعدو خرج على المسلمين وفى سبيله الى الانضمام الى صفوف اعدائهم ، ولهذا اقتصر على قتل الرجل المحارب ، لا المرأة لأنها ــ بحسب الأصل ــ لا تحارب ، كما يقول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ فى هذا الحديث .

يحاربونه بجميع الوسائل ، ومنها الدعاية أوما اصطلح على تسميته فى العصر الحاضر بالحرب النفسية والمعنوية .

وهذا هو ما يقرره القرآن الكريم ويحكيه من اليهود فى صدر الدعوة الاسلامية ، اذ كانوا يتخذون من اعلان الدخول فى الاسلام والانضمام ـ نفاقا ـ الى صفوفه ، ثم المسارعة الى الخروج منه ، وسيلة للكيد والاضرار بالدعوة الاسلامية ، ومحاولة لصد الناس عن الايمان به ، ولاخراج المسلمين منه ورجوعهم عنه .

يقول الله تعالى : « **وقالت طائفة من اهل الكتاب آمنوا بالذى انزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون ، ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم ، قل ان الهدى هدى الله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم ، قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم** » (٢٣) .

ويروى فى سبب النزول من **ابن عباس ان عبدالله بن الصيف وعدي بن زيد والحارث بن عوف،** قال بعضهم لبعض : تعالوا نؤمن بما انزل على محمد واصحابه غدوة ، ونكفر به عشية ، حتى نلبس عليهم دينهم ، لعلهم يصنعون كما نصنع ، فيرجعون من دينهم فانزل الله تعالى : « **يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون ، وقالت طائفة من اهل الكتاب . .** »

كما يروى أن بعض اهل الكتاب قالوا : اعطوهم الرضا بدينهم اول النهار واكفروا آخره فانه اجدر أن يصدقوكم ويعلموا انكم قد رأيتم فيها ما تكرهون ، وهو أجدر ان يرجعوا عن دينهم .

ثم يروى ان احبار القرى عربية [illegible] وكانوا اثني عشر حبرا قال بعضهم لبعض : ادخلوا فى دين **محمد اول النهار** ، وقولوا : نشهد ان محمدا صادق ، فاذا كان **آخر النهار فاكفروا** وقولوا انا رجعنا الى علمائنا واحبارنا فسألناهم فحدثونا ان محمدا كاذب وانكم لستم على شيء ، وقد رجعنا الى ديننا ، فهو اعجب الينا من دينكم ، لعلهم يشكون فيقولون : هؤلاء كانوا معنا اول النهار فما بالهم !! بل انهم فعلوا ذلك ولم يقفوا عند القول فقط ، فقد روى ابن جرير ان بعض اليهود صلوا مع النبي صلاة الصبح وكفروا آخر النهار ، مكرا منهم ليروا الناس ان قد بدت لهم منا الضلالة بعد ان كانوا قد اتبعوه (٢٤) .

يقول الامام محمد عبده : هذا النوع الذى تحكيه الآية من صد اليهود عن الاسلام مبنى على قاعدة طبيعية فى البشر ، وهي أن من علامة الحق الا يرجع عنه من يعرفه ، وقد فقه هذا هرقل صاحب الروم ، فكان مما سأل عنه ابا سفيان من شئون النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ عندما دعاه الى الاسلام : هل يرجع عنه من دخل فى دينه ، فقال ابو سفيان : لا . وقد ارادت هذه الطائفة ان

---

(٢٣) الآية ٧٢ ، ٧٣ من سورة آل عمران .

(٢٤) تفسير المنار جـ ٣ ص ٣٢٢ وتفسير الجلالين جـ ١ ص ١٥٢ والكشاف جـ ١ ص ٢٢٨ . واقول : ان الدعوة الى ترك الاسلام سريعا آخر النهار بعد الدخول فيه اوله ، ترجع الى الخوف من استقرار المتظاهرين بالدخول واستمرارهم مدة كافية بين المسلمين يشاهدون فيها ماهم عليه من الحق والخير ، وما يترتب على ذلك من الاقتناع بالعقيدة الاسلامية والايمان بها .

تغش الناس من هذه الناحية ليقولوا : لولا انظهر لهؤلاء بطلان الاسلام لما رجعوا عنه ، بعد ان دخلوا فيه ، واطلعوا على بواطنه وخوافيه؛اذ لايعقل ان يترك الانسان الحق بعد معرفته ويرغب عنه بعد الرغبة فيه بغير سبب فان قيل :ان بعض الناس قد ارتدوا عن الاسلام بعد الدخول فيه رغبة لا حيلة ولا مكيدة كما كاد هؤلاء فماذاتقول في هؤلاء ؟ والجواب عن هذا يرجع الى قاعدة اخرى ، وهي أن بعض الناس قد يدخل في الشيء رغبة فيه لاعتقاده ان فيه منفعة له ، لا لاعتقاده انه حق في نفسه ، فاذا بداله في ذلك مالم يكن يحتسب وخاب ظنه في المنفعة فانه يترك ذلك الشيء .

ثم يقول : ويظهر لي أن النبي ــ صلى اللهعليه وسلم ــ ما امر بقتل المرتد الا لتخويف اولئك الذين كانوا يديرون المكايد لارجاع الناس عن الاسلام بالتشكيك فيه ، لأن مثل هذه المكايد اذا لم يكن لها اثر في نفوس الأقوياء من الصحابة الذين عرفوا الحق ووصلوا فيه الى عين اليقين ، فانها قد تخدع الضعفاء كالذين كانوا يعرفون بالمؤلفة قلوبهم ، وبهذا يتفق الحديث الأمر بذلك مع الآيات النافية للاكراه في الدين والمنكرة له . . وقد افتيت بذلك كما ظهر لي . . . » (٢٥) .

نعم لايكاد يوجد مسلم حقيقي يرتد عن دينه بعد ان ذاق حلاوته وسمو مبادئه ، سواء اكان اسلامه اصليا أم طارئا ، واستقراء الحوادث قديما وحديثا يؤيد ذلك .

ولا تثور قضايا الردة ــ في العصر الحاضر ــ الا بالنسبة لصورة اخرى من صور الخداع والتحايل ، ففي بعض البلاد الاسلامية لوحظ ان بعض الناس يعلنون اسلامهم ، لدنيا يصيبونها ، او امراة يتزوجونها ، او يطلقونها ، فيعلن احدهم الاسلام حتى يطلق زوجته التى لايسمح له دينه بطلاقها ، اورغبة في الزواج بامراة لايسمح لها دينها بالزواج منه مع البقاء على دينه ، او جريا وراء ميراث ، حيث يعتبر اختلاف الدين مانعا من موانعه بين المسلمين وغيرهم (٢٦) .

ويجرى العمل قضاء على الاعتداد بمجرد الاعلان ، عملا بالظاهر ، والله وحده هو الذى يتولى السرائر ، فقد روي ان اسامه ابن زيد قتل في ميدان الحرب رجلا بعد ان قال : لا اله الا الله ، فقال له النبي ــ صلى اللهعليه وسلم ــ اقتلت رجلا يقول : لا اله الا الله ، فقال اسامة : لقد قالها تحت حر السيف ، فقال الرسول : هلاشققت من قلبه ؟

وهؤلاء يتخذون الاديان هزوا ولعبا اذيستمرون على ولائهم لدينهم الأصلي ، ثم يعلنون العودة اليه بمجرد تحقيق اغراضهم وشهواتهم ، او يأسهم من تحققها ، آمنين من العقاب على هذا العبث والتحايل (٢٧) .

---

(٢٥) تفسير المنار جـ ٢ ص ٢٢٢ .

(٢٦) انظر في ذلك : الوسيط في احكام التركات والمواريث للكاتب .

(٢٧) ولا علاج لذلك الا في احد امرين : اولهما عدم الاعتداد باسلام هؤلاء ، ما دام يقترن به مايدل على التحايل والولاء لدينهم الاول وهو مايراه بعض الفقهاء ، وما اتجه اليه مشروع قانون الأحوال الشخصية الجديد في الجمهورية العربية المتحدة اذ قرر في المادة ٤٥٨ «ان الشخص يكون مسلما اذا نطق بالشهادتين على وجه قاطع بالدخول في الاسلام غير محتمل للتحايل ولا مقترن بما ينافي الاسلام . . . » وحينئذ تنقطع حوادث الردة . ثانيهما : العمل برأى جمهور الفقهاء في عقوبة المرتد حماية للعقيدة الدينية الاسلامية من عبث العابثين ، وحينئذ لن يعلن الدخول في الاسلام الا صادق العقيدة والايمان ، وهيهات أن يرتد بعد ان يستظل بلواء الاسلام الذى يزيده ايمانا ، وحينئذ تنقطع حوادث الردة ايضا (وانظر فلسفة العقوبة في الاسلام للاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة ص ١٩٢ وما بعدها والجريمة والعقوبة في الفقه الاسلامي ص ٦٨١ وما بعدها) .

ثانيا : ان قتل المرتد حينئذ ، وهو عدو للدولة الاسلامية التي تستند الى الرابطة الدينية الاسلامية بين اهلها ، وتظل بلوائها اهل الاديان الاخرى الاصليين ـ لايتعارض مع الحرية الدينية، كما ان المعاقبة على جريمة الخيانة الوطنية لايتعارض مع الحرية المكفولة للمواطنين بمقتضى الدساتير ، ففي الحرية التزام بالنظام العام الذى تقوم عليه الدولة وعدم الخروج عليه (٢٨) .

٦ ـ هذا ومن اظهر الادلة على سماحة الاسلام وكفالته لحرية العقيدة ، وعدم الاكراه والاعنات فيها ، ماشرعه من اباحة الزواج بالمرأة الكتابية غير المسلمة ، في قوله تعالى : **« اليوم أحل لكم الطيبات ، وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم ، وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ....** » (٢٩) .

وفي هذا اسمى انواع السماحة والحرية الدينية ، يقول الشيخ محمد عبده « أباح الاسلام للمسلم ان يتزوج الكتابية نصرانية كانت او يهودية ، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم ان تتمتع بالبقاء على عقيدتها ، والقيام بفروض عبادتها ، والذهاب الى كنيستها او بيعتها ، وهي منه بمنزلة البعض من الكل ، والزم له من الظل ، وصاحبته في العز والذل ، والترحال والحل ، بهجة قلبه ، وريحانة نفسه ، واميرة بيته ، وام بناته وبنيه ، تتصرف فيهم كما تتصرف فيه ... لم يفرق الدين في حقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية ، ولم تخرج الزوجة الكتابية باختلافها في العقيدة مع زوجها من حكم قول الله تعالى : **« ومن آياته ان جعل لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها ...** » فلها حظها من المودة ، ونصيبها من الرحمة ، وهي كما هي ، وهو يسكن اليها كما تسكن اليه ، وهو لباس لها كما انها لباس له ، اين انت من صلة المصاهرة التي تحدث بين اقارب الزوج واقارب الزوجة ، ومايكون بين الفريقين من الموالاة والمناصرة على ما عهد في طبيعة البشر وما احلى ما يظهر من ذلك بين الاولاد واخوالهم وذوى القرابة لوالدتهم ، أيغيب عنك مايستحكم من ربط الالفة بين المسلم وغير المسلم بامثال هذا التسامح الذى لم يظهر عند من سبق ولاقيمن لحق من اهل الدينين السابقين عليه ... » (٤٠) .

---

(٢٨) ومن صور الارتداد الذى تضمن الخروج على الدولة الاسلامية ونظامها العام ماحدث من المرتدين في خلافة ابي بكر فقد ارتدوا بصورة جماعية ، وانكروا احد اركان الاسلام ، فامتنعوا من اداء الزكاة وهي ضريبة الدولة وحق الفقراء ومورد المصالح العامة ، واتبع بعضهم من ادعى النبوة كيدا ومحاولة لهدم الدولة الاسلامية ، منتهزين فرصة انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى (وانظر تاريخ الامم الاسلامية للخضرى جـ ١ ص ١٧٢) .

(٢٩) الآية ٥ من سورة المائدة . واذا كان يحل زواج المسلم بالكتابية ، فانه لايحل زواج الكتابي بالمسلمة ، والفرق بين الحالتين ان الزوج المسلم ، وهو راعي الاسرة ـ لايتعرض لعقيدة زوجته وعباداتها ، اتباعا لاحكام دينه ، وهو مع هذا يؤمن بعيسى وموسى نبيين قبل مجيء الاسلام ، وليس الحال كذلك في الكتابي اذا تزوج المسلمة ، فان عقيدته تقوم على الكفر بالاسلام ونبيه ، اليس في شريعته ما يدعوه الى حماية العقيدة الدينية للمسلمة ، بل ان الكتابي لايسمح له دينه بالزواج بها ، فاذا تزوجها كان خارجا من دينه ، ولا دين له ، فيكون السماح له بزواج المسلمة سببا في ايذائها وفتنتها في دينها .

(٤٠) الاسلام والنصرانية ص ١٢١ .

حرية العبادة والشريعة :

١٠ ــ وينبني على حرية العقيدة الدينية اطلاق الحرية لصاحبها في القيام بعباداتها وممارسة شعائرها ، والعمل بشريعتها (٤١) ، فقد « أمرنا بتركهم وما يدينون » .

ولقد وصل الأمر في حماية حرية العبادة الى ان امير المؤمنين عمر بن الخطاب ــ رضى الله عنه ــ عندما حضر الى ايلياء لعقد الصلح مع اهلها نظر ووراءه جيشه الى بناء بارز قد ظهر اعلاه وطمس اكثره ، فسأل ما هذا ، قالوا : هيكل لليهود قد طمسه الرومان بالتراب ، فاخذ من التراب بفضل ثوبه ، والقاه بعيداً ، فصنع الجيش صنيعه ، ولم يلبثوا الا قليلا حتى بدا الهيكل وظهر ليتعبد فيه اليهود (٤٢) .

وقد جاء في امانه لاهل ايلياء : « هذا ما اعطى عبد الله عمر امير المؤمنين اهل ايلياء من الامان اعطاهم اماناً لانفسهم واموالهم وكنائسهم وصلبانهم . . . انه لاتسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من خيرها ، ولا من صليبهم ولا من شيء من اموالهم ، ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار احد منهم . . . » .

كما جاء في معاهدة عمرو بن العاص لاهل مصر : « هذا ما اعطى عمرو بن العاص لاهل مصر من الأمان على انفسهم واموالهم وملتهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم ، لايدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص » .

وحينما دخل الفاروق عمر كنيسة القيامة وحان وقت الصلاة ، غادر الكنيسة الى خارجها ، وادى الصلاة الواجبة ، ولما سئل في ذلك : قال : اني اخشى اذا ما صليت في الكنيسة ، ان يقول المسلمون : هنا صلى عمر ، ثم يتخذوه مسجداً ولايزال مسجده خارج الكنيسة وبجوارها شاهد صدق على سماحة الاسلام وحمايته الحرية الدينية عقيدة وشريعة .

اما في جانب حريتهم في العمل بشريعتهم ، فقد ارسل عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصري برسالة : ما بال الخلفاء الراشدين تركوا اهل الذمة وما هم عليه من الزواج بالمحارم التي لاتحل في دين الاسلام واقتناء الخنازير والخمور ، فكتب اليه الحسن : ان الاسلام يوجب تركهم وما يعتقدون ، وانما انت متبع ولست بمبتدع . . » .

يقول الفقيه الحنفي السرخسي : « ان عمل الولاة والقضاة على هذا الى يومنا هذا ، ولم يشتغل احد منهم بذلك ، مع علمهم بانهم يباشرون ذلك الزواج المحرم في دين الاسلام » .

انتشار الاسلام وحروبه :

١١ ــ الدعوة الى الاسلام تعتمد ــ كما يقول القرآن الكريم على الحكمة والموعظة

---

(٤١) وفي ذلك تقول المادة ١٨ من اعلان حقوق الانسان : « لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين ، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته ، وحرية الاعراب عنهما بالتعليم والممارسة واقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة » .

(٤٢) وقد امر احد قواد المسلمين في عهد الخليفة المعتصم بجلد امام ومؤذن لانهما اشتركا في هدم احد المعابد ، في بلاد الصغد ، واستخدما حجارته في بناء مسجد مكانه (الدعوة الى الاسلام ــ بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية ، للسير توماس ارنولد الاستاذ بجامعة لندن ص ٦٥) .

الحسنة والجدال بالاحسن ، وفي ذلك يقول الله تعالى : : **« ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ، ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله ، وهو أعلم بالمهتدين ، وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين »** (٣) **« ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن الا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي انزل الينا وانزل اليكم ، والهنا والهكم واحد ونحن له مسلمون »** (٤) .

وبهذا الاسلوب الحكيم كان انتشار الاسلام في الشرق وفي الغرب ، مما ساء أعداءه وخصومه، الذين وقفوا منه ومن أنصاره موقف الاضطهاد والحرب، فكانت الحرب من جانب المسلمين ضرورة لامناص منها ، دفاعا عن العقيدة ، وتأمينا للدعوة ، وحماية للمستضعفين ، ولا يفل الحديد الا الحديد .

وقد قرر جمهور الفقهاء أن القتال ما أبيح لنشر الدين واكراه غير المسلمين على الدخول فيه، وانما أبيح لدفع الاعتداء . يدل على هذا قول الله تعالى : **« اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير ، الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق ، الا ان يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوى عزيز »** (٥) وقوله تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ، واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ، والفتنة أشد من القتل ، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فان قاتلوكم فاقتلوهم ، كذلك جزاء الكافرين ، فان انتهوا فان الله غفور رحيم ، وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين ، الشهر الحرام بالشهر الحرام ، والحرمات قصاص ، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واتقوا الله ، واعلموا ان الله مع المتقين » (٦) وقول الله تعالى : **« لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ، ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين ، انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون »** (٧) .

وقول الله تعالى : **« وان احد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه ، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون »** (٨) .

---

(٣) الاية ١٢٥ من سورة النحل .

(٤) الاية ٤٦ من سورة العنكبوت . يقول الطبري : بالحكمة اي بوحي الله الذي يوحيه اليك ، وكتابه الذي ينزل عليك ، والموعظة الحسنة اي العبر الجميلة التي جعلها الله حجة عليهم في كتابه ، وذكرهم بها في تنزيله ، وجادلهم بالتي هي أحسن : ان تصفح عما نالوا به عرضك من الأذى... ويقول الزمخشري : اي بالخصلة التي هي احسن ، وهي مقابلة الخشونة باللين ، والغضب بالكظم ، والسورة بالأناة .

(٥) الاية ٣٩ ، ٤٠ من سورة الحج .

(٦) الايات ١٩٠ ـ ١٩٤ من سورة البقرة .

(٧) الاية ٨ ، ٩ من سورة الممتحنة .

(٨) الاية ٦ من سورة التوبة .

ونلفت الانظار الى بعض المعاني والاسرار التي جاءت في هذه الآيات :

اولا : ان أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم ، الذى يدعو الله الى الدخول فيه كافة : « **يايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافه** » (٤٩) « **وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله** » (٥٠) . ولهذا احتاج القتال الى اذن الهي ، والى سبب خاص يستوجبه ، وانظر الى هذه النصوص القرآنية المتتالية التي يؤكد بعضها بعضا تاكيدا بعد تاكيد وتاكيد .. «**اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا ... الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق ... ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض ...** » « **وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا ان الله لايحب المعتدين ... واخرجوهم من حيث اخرجوكم .. ولاتقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم (٤٤) . فان انتهوا فان الله غفور رحيم ، ... فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ...** » بل ان باقي الفاظ هذه الآية في نفس المعنى . وقد اقتصرنا على ما ذكرناه منها لوضوحه وصراحته (٥١) .

ثانيا : ان الغاية من القتال هي حماية الدين ومنع فتنة المسلمين وايذائهم في انفسهم او اوطانهم : « **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ،فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين** » . « **انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم..**»

ثالثا : ان القرآن الكريم يطلب من الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ في الآية التي ذكرناها من سورة التوبة ـ وهي من آخر ما نزل من القرآن ـ ان يجير من يستجير به من المشركين ، وان يحميه حتى يسمع كلام الله ، فان آمن فبها ونعمت ، والا كان عليه ان يستمر في اجارته وحمايته حتى يبلغ المكان الذى يأمن فيه على نفسه .

١٢ ـ يقول الفقيه **ابن تيمية** : « كانت سيرته عليه الصلاة والسلام ان كل من هادنه من الكفار لم يقاتله ، وهذه كتب السيرة والحديث والتفسير والفقه والمغازى تنطق بهذا ، وهذا متواتر من سيرته ـ عليه السلام ـ فهو لم يبدأ احدا بقتال» .

ويقول : « أما النصارى فلم يقاتل احدا منهم حتى ارسل رسله بعد صلح الحديبية الى جميع الملوك يدعوهم الى الاسلام ، فارسل الى قيصر والى كسرى والى المقوقس والى النجاشي ، وملوك العرب بالشرق والشام ، فقتلوا بعض من اسلم ، فالنصارى هم الذين حاربوا المسلمين اولا ، وقتلوا من أسلم منهم بغيا وظلما ، فلما بدأ النصارى بقتل المسلمين ارسل سرية امر عليها زيد بن حارثة ثم جعفر بن ابي طالب ثم عبد الله بن رواحة ، وهو اول قتال قاتله المسلمون للنصارى بمؤتة ، واجتمع على اصحابه خلق كثير من النصارى واستشهد الامراء ، واخذ الراية

---

(٤٩) الآية ٢٠٨ من سورة البقرة .

(٥٠) الآية ٦١ من سورة الانفال .

(٥١) وعن عطاء بن يسار ان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بعث عليا رضي الله عنه مبعثا فقال له : « امض ولا تلتفت » اى لاتدع شيئا مما امرك به ، قال : يارسول الله ، كيف أصنع بهم ؟ قال : اذا نزلت بساحتهم فلا تقاتلهم حتى يقاتلوك ، فان قاتلوك فلا تقاتلهم حتى يقتلوا منكم قتيلا ، فان قتلوا منكم قتيلا فلا تقاتلهم حتى تريهم اياه ..) (السير الكبير للامام محمد بن الحسن جـ ١ ص ٢٣ ط جامعة القاهرة تحقيق الشيخ محمد ابو زهرة والدكتور مصطفى زيد) .

خالد بن الوليد » ويقول أيضـا : « انا لا نكره احداً على الاسلام ، ولو كان الكافر يقاتل حتى يسلم لكان فى هذا اعظم الاكراه على الدين » (٥٢)

اما الامام **محمد عبده** فيقول : القتـال فى الاسلام ، لرد اعتداء المعتدين على الحق واهله الى ان يأمن شرهم ، ويضمن السلامة من غوائلهم ، ولم يكن ذلك للاكراه فى الدين ، ولا للانتقام من مخالفيه ، ولهذا لانسمع فى تاريخ الفتوح الاسلامية ما نسمعه فى الحروب المسيحية ، عندما اقتدر اصحاب « شريعة المسالمة » على محاربة غيرهم من قتل الشيوخ والنساء والاطفال » (٥٣)

١٢ ــ وقد فتح **قتيبة بـن مسـلم** ارض سمرقند ، من غير ان يخيرهم بين الاسلام والمعاهدة او القتال ، حتى كان اهل خراسان يقولون : ان قتيبة غدر باهل سمرقند فملكها غدراً ، فشكى اهل سمرقند الى عمر بن عبد العزيز ، وقالوا : ظلمنا قتيبة وغدر بنا ، فاخذ بلادنا ، فكتب الى وليه يقول له : « ان اهل سمرقند قد شكوا ظلماً وتحاملاً من قتيبة عليهم ، حتى اخرجهم من ارضهم ، فاذا اتاك كتابي فاجلس اليهم القاضي فلينظر فى امرهـم ، فان قضى لهم فاخـرج العـرب الى معسـكرهم قبل ان يظهر عليهم قتيبة » .

فاجلس الوالي القاضي ، واستمع اليهم ، فقضى ان يخرج الجيش الى معسكره ، وان ينابذهم على سواء ، فيكون الامر صلحاً او فتحاً ، وحينما رأى ذلك اهل سمرقند ، ادركوا عظمة الاسلام وعدالته وعدالة رجاله ، فقالوا ، وشيئاً فشيئاً كان ودخلوا فى دين الله افواجاً (٥٤) .

وهناك امثلة كثيرة للتسامح الذى بسطه المسلمون الظافرون ، واستمر فى الاجيال المتعاقبة ،

---

(٥٢) رسالة القتال من مجموعة الرسائل النجدية ص ١١٦ وما بعدها ، وانظر ايضاً (ابن تيمية للشيخ محمد ابو زهرة ص ٢٧٨ ــ ٢٨٤) لترى الخلافات الفقهية فى ذلك . وانظر (حقيقة الاسلام واصول الحكم) للشيخ محمد بخيت ص ٢٢٧ ، لتراه يقول : مالا يتفق مع ذلك « ان الاكراه لايتحقق ولايمكن ولايقع فى الدين ، لان الاكراه حمل الغير على مالا يرضاه وفيه ضرر له ، واما اذا كان لايرضاه وفيه منفعة ظاهرة له فليس باكراه اصلاً ، كحمل المريض على تعاطي الدواء وهو يكرهه ولا يرضاه .. » وانظر بداية المجتهد لابن رشد جـ ١ ص ٥٠ (لماذا يحاربون) . وانظر النسخ فى القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد ، جـ ٢ ص ٥٠٣ وما بعدها ، ودعاوى نسخ بعض الآيات المحكمة التي تنهى عن الاكراه وتحصر القتال فى الدفاع باية سميت آية السيف ، وهي فى اصح الاقوال ــ قوله تعالى فى سورة التوبة : « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد ، فان تابوا واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم » . مع ان هذه الاية يدل سياقها وسباقها من اول السورة على انها واردة فى قوم من المشركين كان بين رسول الله وبينهم عهد فنقضوه قبل ان تنقضي مدته ، وقوم آخرون كان بينه وبينهم عهد غير محدود الاجل ، فهؤلاء واولئك هم الذين اعلن الله براءته هو ورسوله منهم ، وامهلهم مع ذلك اربعة اشهر من يوم الحج الاكبر ، ليسيحوا فى الارض خلالها ، ثم ليحددوا موقفهم » .

(٥٣) الاسلام والنصرانية ص ٦٢ . وفى مسند الامام احمد عن يحيى بن سعيد ان ابا بكر بعث الجيوش الى الشام ، وبعث يزيد بن ابي سفيان اميراً ، فقال : انك ستجد قوماً زعموا انهم حبسوا انفسهم فى الصوامع ، فدعهم وما زعموا... واني موصيك بعشر : لاتقتلن امرأة ، ولا صبياً ، ولا كبيراً هرماً ، ولا تقطعن شجراً مثمراً ، ولا نخلاً ، ولا تحرقها ، ولا تخربن عامراً ، ولا تعقرن شاة ولا بقرة الا لمأكلة ، ولا تجبن ، ولا تغلل ، وهذه وصية اخرى : « واوصيكم بتقوى الله ، ولا تعصوا ولا تغلوا ، ولا تجبنوا ، ولا تهدموا بيعة ، ولاتحرقوا نخلاً ، ولا تحرقوا زرعاً ، ولا تذبحوا بهيمة ، ولا تقطعوا شجرة مثمرة ، ولا تقتلوا شيخاً كبيراً ، ولا صبياً ولاصغيراً ولا امرأة ، وستجدون اقواماً قد حبسوا انفسهم فى الصوامع فدعوهم وما حبسوا انفسهم له » . وانظر كنز العمال جـ ٢ ص ٢٩٦ والسير الكبير ص ١٧٥ وما بعدها فى (باب وصايا الامراء فى الحرب) .

(٥٤) انظر الكامل فى التاريخ لابن الاثير جـ ٥ ص ٢٢ ، وانظر السير الكبير جـ ١ (بتمهيد وتعليق الاستاذ الشيخ ابو زهرة) ص ٤٢ وص ٢٣٢ .

يدل على ان من دخلوا فى الاسلام انما دخلوه عن اختيار وارادة حرة ، « وأن عدداً كبيراً من اهالي الطبقات الدنيا والوسطى دانوا بالاسلام عن ايمان ثابت ، متحولين اليه من دياناتهم القديمة التي اهمل رجالها مصالحهم ، وانصرفوا الى مطامع الدنيا ، فساموهم الخسف ونهبوا اموالهم . اما حمل الناس على الدخول فى الاسلام او اضطهادهم بأية وسيلة من وسائل الاضطهاد فى الأيام الاولى التي اعقبت الفتح العربي فانا لا نسمع عن ذلك شيئاً ، وفى الحق ان سياسة التسامح الديني التي اظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها اكبر الاثر فى تسهيل استيلائهم على هذه البلاد » (٥٥) .

الحرية الفكرية :

١٤ ــ العقل خاصة الانسان وامتيازه وشرفه ، وهو مناط التكليف والخطاب الالهى . فبالعقل كان الانسان انساناً ، وكان امتيازه وتفضيله على غيره .

يقول القرطبي فى تفسير قوله تعالى : « **ولقد كرمنا بني آدم .. وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا** » ... والصحيح الذى يعول عليه أن التفضيل انما كان بالعقل ، الذى هو عمدة التكليف ، وبه يعرف الله ، ويفهم كلامه .. الا انه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعثت الرسل ، وانزلت الكتب ، فمثال الشرع الشمس ، ومثال العقل العين ، فاذا فتحت وكانت سليمة ، رات الشمس ، وادركت تفاصيل الاشياء . (٥٦)

والتفكير فطرة الانسان وعمل العقل ورسالته ، حتى ان المناطقة يعرفون الانسان بانه حيوان ناطق ، اى مفكر ، والتفكير بعد ذلك فريضة اسلامية ، يتسع مجالها فى كل ما يشمله الكون الفسيح ، أمر القرآن بها وحض عليها . يقول الله سبحانه : « **قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين** » . (٥٧) « **او لم يروا كيف يبدىء الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير ، قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشىء النشأة الآخرة ، ان الله على كل شيء قدير** » . (٥٨) « **قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين** » . (٥٩) « **افلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها ، فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي فى الصدور** » (٦٠) « **قل انما اعظكم ان تقوموا لله**

---

(٥٥) الدعوة الى الاسلام ــ بحث فى تاريخ نشر العقيدة الاسلامية ــ للسير توماس ارنولد ص ١١٦ ، وانظر كتاب حضارة العرب لجوستاف لوبون اذ يقرر : ان العالم لم يعرف فاتحاً ارحم من العرب المسلمين .

(٥٦) وفى هذا المعنى يقول الغزالي : (ان العقل كالأساس والشرع كالبناء ، ولن يغنى اساس مالم يكن بناء ، ولن يثبت بناء مالم يكن اساس ، العقل كالبصر ، والشرع كالشعاع ، ولن يغنى بصر مالم يكن شعاع من خارج ، ولن يغنى الشعاع مالم يكن البصر .. العقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذى يمده فمالم يكن زيت لم يحصل السراج ، ومالم يكن سراج لم يضىء زيت (معارج القدس ص ٥٩) .

(٥٧) الآية ١١ من سورة الانعام .

(٥٨) الآية ١٩ ، ٢٠ من سورة العنكبوت .

(٥٩) الآية ١٣٧ من سورة آل عمران .

(٦٠) الآية ٤٦ من سورة الحج .

مثنى وفرادى ثم تتفكروا » (٦١) ، يقول الزمخشري : والمعنى انما اعظكم بواحدة ان فعلتموها أصبتم الحق ، وهي ان تقوموا لوجه الله خالصا متفرقين اثنين اثنين وواحدا واحدا ثم تتفكروا في امر محمد ــ صلى الله عليه وسلم ــ وما جاء به . اما الاثنان فيتفكران ويعرض كل واحد منهما محصول فكره على صاحبه ، وينظران فيه نظر متصادقين متناصفين لايميل بهما اتباع الهوى ... حتى يهجم بهما الفكر الصالح والنظر الصحيح على جادة الحق وسننه ، وكذلك الفرد يفكر في نفسه بعدل ونصفه من غير ان يكابرها ويعرض فكره على عقله وذهنه . والذى أوجب تفرقهم مثنى وفرادى ان الاجتماع مما يشوش الخواطر ويعمى البصائر ويمنع الروية ويخلط القول ، ويبين القرآن مظاهر قدرة الله وعلمه وحكمته في خلق السموات والأرض ، ويسن للناس احكاما تحقق لهم الخير والعدل ، ويعقب على ذلك بان هذه الآيات الحسية والمعنوية لايعقلها الا العالمون اولو الالباب والمفكرون « **وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون** » (٦٢) « **وسخر لكم مافي السموات ومافي الأرض جميعا منه ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون** » (٦٣) « **هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ، ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات ، ان في ذلك لآية لقوم يتفكرون ، وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ، والنجوم مسخرات بامره ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون ، وما ذرا لكم في الأرض مختلفا الوانه ان في ذلك لآية لقوم يذكرون** » (٦٤) « **ولكم في القصاص حياة يا اولى الألباب لعلكم تتقون** » (٦٥) .

وينهى عن اتباع ماليس للانسان به علم ولا يقوم عليه دليل ، ويعيب على من يتابعون غيرهم ولو كانوا آباءهم من غير علم ولا هدى ولا كتاب منير ، ويجعل من يعطل عقله في درجة تنزل عن درجة البهائم والانعام .

فيقول سبحانه : « **ولا تقف ماليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا** » (٦٦) « **وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا ، اشهدوا خلقهم ، ستكتب شهادتهم ويسألون ، وقالوا لوشاء الرحمن ما عبدناهم ،مالهم بذلك من علم ، ان هم الا يخرصون ، ام آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون ، بل قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون ، وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون** » (٦٧) « **ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لايفقهون بها**

---

(٦١) الآية ٤٦ من سورة سبأ .

(٦٢) الآية ٤٣ من سورة العنكبوت .

(٦٣) الآية ١٣ من سورة الجاثية .

(٦٤) الآيات ١٠ ــ ١٣ من سورة النحل .

(٦٥) الآية ١٧٩ من سورة البقرة .

(٦٦) الآية ٣٦ من سورة الاسراء .

(٦٧) الآيات ١٩ ــ ٢٢ من سورة الزخرف .

ولهم أعين لايبصرون بها ولهم آذان لايسمعون بهاأولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون » (٦٨) .

ويسأل ابراهيم عليه السلام – وهو خليل الرحمن – ربه كيف يحيي الموتى ليطمئن قلبه ، فلا ينكر عليه ذلك ويستجيب له : « **واذ قال ابراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى ؟ قال أولم تؤمن ؟ قال : بلى ، ولكن ليطمئن قلبي ، قال :فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك ، ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا، واعلم أن الله عزيز حكيم** » .

ويروي مراحل البحث التي مر بها عليه السلام حتى وصل الى الايمان واليقين عن استقراء وتفكير ، لنقتدي ونهتدي « **وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال : لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ، فلما أفلت قال ياقوم اني بريء مما تشركون ، اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين** » (٦٩) .

ولهذا ذهب العلماء الى أن الايمان عن تقليد محض لا اعتداد به . يقول الامام محمد عبده :

« ان التقليد بغير عقل ولا هداية شأن الكافرين ، وان المرء لايكون مؤمنا الا اذا عقل دينه وعرفه بنفسه ، حتى اقتنع به . فمن ربي على التسليم بغير عقل ، وعلى العمل ولو صالحا بغير فقه فهو غير مؤمن ، فليس القصد من الايمان أن يذلل الانسان للخير كما يذلل الحيوان . بل أن القصد أن يرتقي عقله وترتقي نفسه بالعلم ، فيعمل الخير وهو يفقه أنه الخير النافع المرضي لله ، ويترك الشر وهو يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته » .

كما يقول : « ان الايمان يعتمد اليقين ، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن ، وان العقل هو ينبوع اليقين في الايمان بالله وعلمه وقدرته » (٧٠) .

١٥ – واذا كان هذا هو البحث الحر في جانب العقيدة ، وهي أساس الدين ، فان الشريعة – وهي الجانب العملي منه ، يطلب الاسلام فيها الاجتهاد والتفكير واستنفاد الوسع والطاقة من كل قادر على معرفة الحكم المقصود من القرآن الكريم أو السنة النبوية ، ثم يطلق للعقل استنباط الأحكام غير المنصوص عليها ، قياسا على ما جاءت به النصوص ، أو بناء على ما يراه في الحكم من مصلحة جاءت الشريعة لتحقيقها ، أو مفسدة جاءت الشريعة لمنعها ، أو تطبيقا للقواعد الشرعية ، ونحو ذلك .

---

(٦٨) الآية ١٧٩ من سورة الأعراف .

(٦٩) الآيات ٧٥ – ٧٨ من سورة الأنعام – يقول الزمخشري : (ملكوت السموات والأرض) يعني الربوبية والالوهية ونوفقه لمعرفتها ونرشده بما شرحنا صدره وسددنا نظره وهديناه لطريق الاستدلال ، وكان أبوه وقومه يعبدون الأصنام والشمس والقمر والكواكب ، فأراد أن ينبههم على الخطأ في دينهم وأن يرشدهم الى طريق النظر والاستدلال ، ويعرفهم أن النظر الصحيح مؤد الى أن شيئا منها لايصح أن يكون الها لقيام دليل الحدوث فيها وأن وراءها محدثا أحدثها وصانعا صنعها ومدبرا دبر طلوعها وأفولها وانتقالها ومسيرها وسائر أحوالها (هذا ربي) يقول هذا قول من ينصف خصمه مع علمه بأنه مبطل ، فيحكي قوله غير متعصب لمذهبه ، لأن ذلك أدعى الى الحق ثم يكر عليه بعد حكايته فيبطله .

(٧٠) الاسلام والنصرانية ص ١١٢ .

فاذا اصاب المجتهد فى اجتهاده كان ماجورا على الاجتهاد وعلى الصواب ، وان اخطا كان معذورا وماجورا على الاجتهاد . يقول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ لعمرو بن العاص ، بعد ان طلب منه ان يحكم فى بعض القضايا ، وهو فى حضرته ، وخشيته من الخطا فيها : « ان اصبت فلك اجران ، وان اخطات فلك اجر » .

كما يروى عن ابي سعيد الخدري ان رجلين خرجا فى سفر ، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فتيمما وصليا ، ثم وجدا الماء قبل خروج وقت الصلاة ، فتوضأ احدهما واعاد الصلاة ، اذ راى انه قدر على الطهارة الاصلية قبل خروج الوقت ، ولم يعد الآخر بناء على انه ادى الفرض الديني بالطهارة الممكنة ، ولم يكن فى مقدوره الوضوء ، وبذلك برئت ذمته ولما ذكرا ذلك لرسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال للذى لم يعد الصلاة : اصبت السنة اى الطريقة الصحيحة ، واجزاتك صلاتك ، وقال للآخر : لك الأجر مرتين (71) .

ويقول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ لاصحابه بعد عودته من غزوة الاحزاب الى المدينة، وعزمه على غزو بني قريظة : من كان سامعا مطيعا فلا يصلين العصر الا فى بني قريظة ، ويخرج الصحابة مسرعين امتثالا للأمر النبوى ، ثم تدركهم صلاة العصر فى الطريق ، فيصليها بعضهم آخذا بمفهوم النص قائلين : ان الرسول لم يرد منا الا المسارعة الى بني قريظة ، وقد سارعنا فى حدود طاقتنا ، ولم يرد منا تاخير الصلاة عن وقتها ، ولم يصل الباقون اخذا بمنطوق النص الى ان وصلوا الى بني قريظة ليلا ــ ولما علم الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ بذلك اقر كلا منهم على اجتهاده .

فاذا وصل المجتهد ــ بغلبة الظن ــ الى راى وجب عليه العمل به ، وامتنع عليه تقليد غيره من المجتهدين ، وكل ما يصل اليه المجتهد باجتهاده وتفكيره فهو حق ، والحق غير متعين ، وكل مجتهد مصيب ، فى راى فريق من العلماء ، يسمون « المصوبة » لقولهم بصواب الآراء الاجتهادية المختلفة .

ويرى فريق آخر ان الحق عند الله واحد ، فمن وصل اليه باجتهاده ورايه كان مصيبا ، ومن اخطاه كان مخطئا ، ولكنه مع هذا معذور وماجور ، ويسمى هذا الفريق « المخطئة » ، لانهم لايصوبون الا رايا واحدا ، ويخطئون ما عداه .

والحق عندى مع هذا الفريق « المخطئة » فان الآراء قد تتناقض ، ولا يمكن ان يحكم على كل من المتناقضين بالصواب ، ولا يمكن مثلا ان يكون القول بالحل صوابا والقول بالحرمة كذلك .

والرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ يقول : « اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران ، وان اخطا فله اجر » . ففي الحديث صواب وخطأ فى الواقع ونفس الأمر .

ثم ان ابا بكر ــ رضي الله عنه ــ لما سئل عن ميراث الكلالة (72) ، قال : اقول فيها برايي ، فان يكن صوابا فمن الله ، وان يكن خطأ فمن الشيطان ، الكلالة ما عدا الولد والوالد .

---

(71) نيل الأوطار للشوكاني جـ 1 ص 325 .

(72) يقول الفراء : الكلالة ما عدا الولد والوالد ، سموا كلالة لاستدارتهم بنسب الميت ، من تكلله الشيء اذا استدار به ، ويقول ابن الاثير : الاب والابن طرفان ، فاذا مات الشخص ولم يخلفهما فقد مات عن ذهاب طرفيه ، فسمى لذلك كلالة من الكلال وهو الضعف ، فالكلالة تطلق على الوارث والمورث (انظر تفسير القرطبي جـ 5 ص 76 ولسان العرب والمصباح المنير) .

ويكتب ابو موسى فى كتاب عن عمر : هذا ماأرى الله عمر ، فيقول له عمر : امحه ، واكتب هذا ما رأى عمر ، فان يك خطأ فمن عمر .

المذاهب الفقهية :

١٦ ـ وقد كانت الحرية الفكرية اساسا لوجود المذاهب الفقهية ، وتعددها ، يقول ابو حنيفة : « . . . اذا انتهى الأمر الى ابراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب ـ وهم من التابعين ـ فلى ان اجتهد كما اجتهدوا » . « او فهم رجال ونحن رجال » .

ثم لم يكن احد من الفقهاء يرى ان اقواله تلزم احدا ، ولا ان رأيه الحق الذى لاياتيه الباطل، بل كان كل منهم يرى مذهبه صوابا يحتمل الخطأ، ومذهب مخالفه خطأ يحتمل الصواب . (٧٢)

ولقد سئل ابو حنيفة : هذا الذى تفتي به هو الحق الذى لاشك فيه، فيقول : والله لا ادرى لعله الباطل الذى لاشك فيه .

كما يقول : لاينبغي لمن لايعرف دليلي ان يفتي بكلامي .

ويقول صاحب زفر : كنا نختلف الى ابي حنيفة ومعنا ابو يوسف ومحمد بن الحسن ، فكنا نكتب منه فقال يوما ، لابي يوسف : لاتكتب عني كل ما تسمعه ، فاني قد ارى الرأى اليوم فاتركه غدا ، وارى الرأى غدا واتركه بعد غد .

وكان ابو حنيفة يقول : هذا رأى ابي حنيفة وهو احسن ما قدرنا عليه ، فمن جاءنا بخير منه فهو اولى بالصواب .

ثم كان الامام مالك يقول : انا بشر اخطئ واصيب ، فانظروا فى رأيي ، فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، ومالم يوافق فاتركوه .

ويقول : كل احد يؤخذ منه ويرد عليه ، ما خلا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ .

وعندما اقترح عبد الله بن المقفع على الخليفة العباسي ابي جعفر المنصور وضع قانون عام يلزم الناس ، واستجاب ابو جعفر لرايه ، استشار الامام مالكاً فى حمل الناس على مذهبه . فأبى .

ويقول الفقيه المزني صاحب الشافعي وتلميذه : هذا ما سمعته من الشافعي ، بعد ان نهاني من تقليده او تقليد غيره .

ثم يقول الامام احمد بن حنبل : لاتقلدني ولاتقلد مالكاً ، ولا تقلد الليث ولا الأوزاعي ، وخذ من حيث اخذوا .

باب الاجتهاد مفتوح :

١٧ ـ والاجتهاد بمعنى بذل الجهد فى معرفة احكام الشرع الاسلامي حق ثابت لكل من منحه

(٧٢) انظر الفقه الاسلامي فى ماضيه وحاضره ومستقبله ص ١٤ .

الله سبحانه اهلية النظر والبحث ، بل انه من الواجبات الكفائية التي يتوجه فيها الطلب الى الجماعة ، وتأثم الامة كلها اذا قصرت في القيام به ، ولم تقم باعداد القادرين عليه .

يقول الاستاذ الاكبر الشيخ المراغي شيخ الجامع الازهر الأسبق : « ليس الاجتهاد ممكنا عقلا فقط ، بل هو ممكن عادة ، وطرقه أيسر مما كانت في الأزمنة الماضية ، أيام كان يرحل المحدث الى قطر آخر لرواية حديث ، وايام كان يرحل الرواة لرواية بيت من الشعر او كلمة من اللغة . وقد توافرت مواد البحث في كل فرع من فروع العلوم ... وهذا لم يكن ميسورا لأحد في العصور الاولى ... وان الزمن لم يغير من خلقة الانسان ، وان العقول لم تضمر ، وان الطبيعة باقية في الانسان كما كانت في العصور الماضية » (٧٤) .

وليس معنى فتح باب الاجتهاد في الشريعة الاسلامية في حرية فكرية ، ان يتصدى له من لم يتأهل له (٧٥) ، ولا يكون في هذا حجر على هذه الحرية الفكرية ، وانما هو الحماية لها ، وليس في هذا كهنوتية اسلامية ، وانما هو التخصص والاهلية . والقوم بغير ذلك يؤدي الى الفوضى والبلبلة الفكرية لا الى الحرية .

واذا كان الطب مباحا للجميع ، والجندية مباحة للجميع ، والهندسة مباحة للجميع ، ومع هذا لايجوز لدجال ان يتعرض لعلاج المرضى ، ولالمن لم يتدرب عسكريا ان يكون مقاتلا في الميدان ، ولا لمن لم يدرس الهندسة ان يبني بيتا او يصمم سدا ، فان الفقه الاسلامي شأنه هذا الشأن ، ومباح للجميع في هذه الحدود الرحبة .

العقل والنقل :

١٨ ــ العقل والنقل في ميدان النظر والبحث والتفكير صنوان لايفترقان ، ولا يستغني احدهما عن الاخر ، ويصور ذلك الامام الغزالي بقوله : « الشرع عقل من الخارج ، والعقل شرع من الداخل ، وهما متعاضدان بل متحدان ، ولكون الشرع عقلا من الخارج سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن ، نحو قوله تعالى : « **صم بكم عمى فهم لايعقلون** » ولكون العقل شرعا من الداخل قال تعالى في صفة العقل : « **فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لاتبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم** » فسمى العقل دينا ، ولكونهما متحدين قال تعالى : « **نور على نور** » اى نور العقل ونور الشرع .

كما يقول : « ان العقل المنزه من الغيب والذى لاتشوبه عاطفة مريبة ، يشبه العين السليمة من الآفات ، في حين ان الشرع يشبه الشمس التي يغمر نورها الاشياء ، فيكسبها الوانها ، وتصبح رؤيتها امرا ممكنا ، فلا العين وحدها تكفي ، ولاوجود للألوان الا اذا رأتها الأبصار . وهكذا فان الرجل الذى يقبل على القرآن دون أن يستخدم عقله في فهمه شبيه بمن يغمض عينيه حتى لا يرى هذا الضياء ، وعندئذ لايفترق عمن فقد بصره على سبيل الحقيقة ، اما من يعرض عن الشرع زاعما

---

(٧٤) بحوث في التشريع الاسلامي ص ٢٠ .

(٧٥) والشروط التي يجب تحققها في المجتهد ترجع الى معرفة اللغة وطرق دلالتها على المعاني ، والعلم بالقرآن والسنة النبوية ، والعلم بالمقاصد الشرعية ، والاحاطة باحوال الناس واعرافهم ، ومعرفة طرق استنباط الاحكام وما يتعلق بذلك ، وقد تم بحث هذا كله في علم « اصول الفقه » .

انه يستطيع الاعتماد على العقل وحده ، فهو يشبه من فسد طبعه ، فلم يستخدم عينيه في ضياء النهار ، بل يصر عبثاً على رؤية الأشياء في ظلام دامس » (٧٦) .

وقد اتفق علماء الاسلام — كما يقول الامام محمد عبده — الا قليلاً ممن لا ينظر اليه على انه اذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر لله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة ، حتى يتعين معناه مع ما أثبته العقل .

وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب والسنة وعمل النبي — صلى الله عليه وسلم — مهدت بين يدي العقل كل سبيل ، وازيلت من سبيله جميع العقبات ، واتسع له المجال الى غير حد ، فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب الى ماهو ابعد من هذا ! وأي فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم أن لم يسعهم هذا الفضاء ! (٧٧)

الحرية المدنية :

١٩ — ويراد بها أن يكون للانسان حرية التصرف في أموره الشخصية والمالية ، ويقابلها الرق والعبودية التي يفقد فيها الانسان هذه الحرية ، ولا يكون له اهلية هذه التصرفات ، بل قد تجعله هو مملوكاً لغيره .

وقد أرسى الاسلام دعائم هذه الحرية ، وجعل لكل فرد سيادة ذاتية ، يملك ويرث ويبيع ويشتري ويرهن ويكفل ويهب ويقف ويوصي ويتصدق ويتزوج (٧٨) ، ويتصرف بكل التصرفات التي تحقق المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية . واذا كان قد حجر في بعض التصرفات المالية على

---

(٧٦) انظر معارج القدس ص ٥٩ — ٦١ .

(٧٧) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٥٤ . وهذا التعارض انما يكون بحسب الظاهر لا في واقع الأمر . ولا يبدو هذا الا في أحوال نادرة . بسبب خطأ فكري وقع فيه من قام التعارض عنده او بسبب تصحيح نقل لم تثبت نسبته الى الشارع . وان صحيح المنقول في الاسلام يتفق دائماً مع صريح المعقول باتفاق العلماء ، يقول الامام الغزالي : « وهما متعاضدان بل متحدان » قد بين ذلك ابن تيمية في بحث خاص .

(٧٨) والمرأة هي صاحبة الحق الأول في أمر زواجها ، ولها أن تتولى هذا العقد بنفسها في حدود العرف والآداب في رأي فقهاء المذهب الحنفي — الذين استدلوا بما في القرآن الكريم من اسناد الزواج الى المرأة نفسها لا الى اوليائها « واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن » « ... فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » ثم يقول الرسول — صلى الله عليه وسلم — : « الأيم — وهي المرأة غير المتزوجة بكرا كانت او ثيبا — احق بنفسها من وليها » . ويقولون : « ان المرأة تتم اهليتها بالبلوغ والعقل ، فتكون لها الولاية كاملة على نفسها وعلى مالها ، وقد اطلقت الشريعة يدها في امر مالها كالرجل ، نتيجة لكمال اهليتها ، فيجب ان تكون لها الولاية كذلك في امر زواجها » ويخالف في ذلك جمهور الفقهاء ، ويجعلون امر الزواج للاولياء لا للمرأة ، مستدلين بمافي القرآن الكريم من اسناد الزواج الى الاولياء « وانكحوا الأيامى منكم » « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » « فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن » ثم يقول الرسول — صلى الله عليه وسلم — : « لانكاح الا بولي » « لاتزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها » وينتصر ابن القيم للمذهب الحنفي فيقول : « ان البكر البالغة العاقلة الرشيدة لايتصرف ابوها في اقل شيء من مالها الا برضاها ، ولا يجبرها على اخراج اليسير منه بدون اذنها ، فكيف يجوز ان يزفها ويخرج منها نفسها بغير رضاها ، الى من يريده هو وهي من اكره الناس له ... » وينتصر الفقيه القرافي لمذهب الجمهور ، ويرد على المذهب الحنفي في تسويته بين الزواج والتصرفات المالية ويقول : ان الأمرين مختلفان من وجوه : منها ان عفاف المرأة وشرفها اعظم شأنا من اموالها ، وان الزواج يسيطر عليه الهوى والعاطفة القوية ، وليس في المال مثل ذلك ، ومنها ان مايصيب المرأة في شرفها بسبب تزوجها بمن لايكافئها يصيب اولياءها بالاذى ، وليس في التصرفات المالية مثل ذلك .

السفيه (٧٩) ، وذى الغفلة ، فان الأساس والهدف هو صيانته والمحافظة على ماله والحرص على مصلحته .

الاسلام والرق :

٢٠ ـ وهنا يثار موضوع الرق ، وكيف اباحه الاسلام ؟

ونقول : ان الاسلام لم يجيء بشرع الاسترقاق ، بل جاء بشريعة الحرية ، ورد الارقاء الى ساحتها التي فطرهم الله عليها ، كما يقول الفاروق عمر : « **متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احرارا** » .

والقارىء للقرآن الكريم لايجد فيه آية واحدة تبيح الاسترقاق والاستعباد ، وانما يجد الآيات المتعددة تنادى بتحرير الارقاء وتحض على اعتاقهم ، وتجعل هذا التحرير من اعظم القرب والطاعات الدينية ، ثم تجعله كفارة تستر ما يقع فيه المسلم من بعض المخالفات الدينية . بل انه يوجبه على الدولة الاسلامية ، ويجعله عملاً من اعمالها ، ومصرفاً من مصارف اموالها ، ولنفصل هذا الاجمال ببعض التفصيل ، فنقول :

اولا ـ ان اسرى الحرب يخير القرآن فيهما بين امرين لا ثالث لهما : المن عليهم بنعمة الحرية من غير مقابل ، او المن عليهم بها في مقابل فداء مالي او شخصي ، وهو ما يسمى الآن (تبادل الاسرى) (٨٠) . يقول الله تعالى : « ... **فاما منا بعد واما فداء حتى تضع الحرب اوزارها** » (٨١) .

كذلك اذا رجعنا الى السنة النبوية وجدنا ان اقوال الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وافعاله تنطق بانه ما جاء مسترقا بل محررا .

يحث على العتق ويحض عليه ، فيقول : « من اعتق رقبة مسلمة اعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار » .

ويقول : « ايما رجل مسلم اعتق رجلاً مسلماً فان الله عز وجل جاعل وفاء كل عظم من عظامه عظماً من عظام محرره ... » .

واذا كان الصحابة قد استرقوا في حروبهم فانما كان ذلك ضرورة حربية لامحيص عنها ، ومعاملة بالمثل حيث كان اعداؤهم يسترقون أسرى المسلمين ، وتسهيلاً لاستخلاص هؤلاء الاسرى المسلمين من يد اعدائهم عن طريق التبادل .

---

(٧٩) بل ان الامام ابا حنيفة لايرى السفه ـ وهو عدم الاحسان في التصرفات المالية ، واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ، موجباً للحجر على السفيه ، اذ في الحجر عليه اهدار لآدميته وكرامته محافظة على ماله ، وادميته وكرامته وحريته اهم من ماله ، فلا يضيع الاعلى بسبب الادنى . وانظر (ابو حنيفة بطل الحرية للاستاذ عبد الحليم الجندى ص ٢٧٢) حيث يقول : ان ما يقول به ابو حنيفة من عدم الحجر على السفيه ينفرد به الانجليز اليوم في شرائعهم .

(٨٠) وهذا النوع من الفداء هو الاولى ، لان فيه اطلاق الحرية للمسلمين ولغير المسلمين ، ودين الحرية يحرص على الحرية بالنسبة لغير ابنائه كما يحرص عليها في ابنائه ، لان الحرية ـ عنده ـ كالماء والغذاء والهواء حقوق طبيعية لكل انسان (وانظر التمهيد لكتاب السير الكبير ط جامعة القاهرة للاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة ص ٧٤) .

(٨١ الآية ٤) من سورة محمد .

وقد شرع الله سبحانه احكامه التي تحقق المصالح الاصلية ، واباح الخروج عنها في احوال الضرورة التي تقدر بقدرها ولا تعدوها . والله سبحانه وتعالى يقول : **« وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه »** .

ثم ان الله سبحانه وتعالى يشير الى قاعدة المعاملة بالمثل في قوله تعالى : **« فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم »** وفي قوله تعالى : **«الشهر الحرام بالشهر الحرام،والحرمات قصاص »** فمن انتهك حرمة من الحرمات ، ولم يكن هناك مفر من مقابلته بمثل عمله ، كانت المصلحة في معاملته بالمثل ، وفي حدود الضرورة ،حتى يرتدع ، ولا يفل الحديد الا الحديد ، وان انت اكرمت اللئيم تمردا ، والوقوف عند المثالية احيانا امام من لا يؤمنون ولا يتعاملون بها يضر ولا ينفع .

وبهذا ضيق الاسلام موارد الرق واسبابه ،التي وجدها قبله وكانت متعددة [٨٢] ووقف بها وحصرها عند المعاملة بالمثل ، وبقدر الضرورة من غير تجاوز ولا اعتداء .

ثانيا ــ لم يكتف الاسلام بذلك ، بل وضع خطة حكيمة لانهاء الرق وقد كان اساسا لنظام الحياة الاقتصادية والاجتماعية ــ تدريجيا من غير رجة اقتصادية او اجتماعية .

فجعل عتق الرقبة كفارة للحنث في اليمين،يقول الله تعالى : **« لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام، ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم . . . »**[٨٣]

كما جعله كفارة في الظهار ، وهو تحريم الرجل زوجته على نفسه ، ثم رغبته في العودة اليها .

يقول تعالى : **« والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ، ذلكم توعظون به ، والله بما تعملون خبير ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا ، فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا . . . »** [٨٤] .

ثم جعله كفارة للقتل خطأ ، يقول سبحانه :**« وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ، ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا ، فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ، وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين . . . »** [٨٥] .

---

(٨٢) ومن ذلك ان المدين اذا عجز عن سداد الدين يصبح رقيقا لصاحبه ، بينما يشرع القرآن في ذلك امهاله والتخفيف عنه « وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ، وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون » .

(٨٣) الآية ٨٩ من سورة المائدة .

(٨٤) الآية ٣ ، ٤ من سورة المجادلة .

(٨٥) الآية ٩٢ من سورة النساء . فاذا كان القتل خطأ يترتب عليه موت نفس ، فان كفارته احياء اخرى بردها الى الحرية .

وكفارة للافطار المتعمد في نهار رمضان ، فقد روى ابو هريرة ان رجلا اتى النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ فقال : هلكت يا رسول الله ، قال : ما شأنك ؟ قال : وقعت على امرأتي في رمضان ، قال : **فهل تجد رقبة تعتقها ؟** قال : لا . قال : **فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين ؟** قال : لا ، قال : **فهل تستطيع ان تطعم ستين مسكينا** ؟ قال : لا . . . » (٨٦) .

ويلاحظ ان العتق هو الواجب الاول في بعض هذه الكفارات قبل الصيام وهو من اسمى العبادات ، وقبل الاطعام للفقراء ، وما اشد حاجتهم اليه ، وكان رد الحرية الى الرقيق وفيها حياته الحقيقية اولى واهم .

ثم جعله كفارة لضرب العبد او لطمه . يقول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ : « من لطم مملوكا له او ضربه فكفارته عتقه » (٨٧) .

ثم جعل تحرير العبيد مصرفا من مصارف الزكاة في قوله تعالى : « **انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم** » (٨٨) .

ثم دعا الى تحرير الرقاب ، قربة وطاعة لله : « **فلا اقتحم العقبة ، وما ادراك ما العقبة ، فك رقبة ، او اطعام في يوم ذي مسغبة ، يتيما ذا مقربة ، او مسكينا ذا متربة** » (٨٩) « **ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر . . . وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب . . .** » (٩٠) .

فان ابدى الرقيق رغبة في الحرية في مقابل مالي ، كان على مالكه الاستجابة لرغبته في الخروج الى ساحة الحرية ، وهو ما يسمى « الكتابة » مع التخفيف عنه في هذا المال الذي يدفعه ومعاونته ماليا في ادائه . وفي ذلك يقول الله تعالى : « **والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ، وآتوهم من مال الله الذي آتاكم** » (٩١) ثم ان القرابة القريبة تتنافى مع الاسترقاق ، ولهذا اذا ملك الشخص قريبه المحرم صار هذا القريب حرا . يقول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ : « ومن ملك ذا رحم محرم فهو حر » .

وكذلك علاقة الزوجية ، فاذا ملك الزوج زوجته صارت حرة ، واذا ملكت الزوجة زوجها صار حرا . ثم اذا استولد المالك امته ، اي كان له منها ولد ، كانت في سبيلها الى الحرية ، فان شاء حررها ، والا حرم عليه التصرف في ملكيتها حتى يموت فتكون حرة ، والرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ يقول : « ايما امرأة ولدت من سيدها فانها حرة اذا مات » .

---

(٨٦) نيل الأوطار للشوكاني جـ ٤ ص ٢٩٣ .

(٨٧) رواه مسلم .

(٨٨) الآية ٦٠ من سورة التوبة .

(٨٩) الآيات ١١ ــ ١٦ من سورة البلد .

(٩٠) الآية ١٧٧ من سورة البقرة .

(٩١) الآية ٣٣ من سورة النور .

واذا اعتق نصيبه في عبد، عتق العبد، وكان على المالك تخليصه من ماله ، فان لم يكن له مال سعى العتيق في اداء المال الى الشريك الآخر دون ارهاق. يقول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ : « من اعتق شقصا (٩٢) له في عبد فخلاصه في ماله ان كان له مال ، فان لم يكن له مال استسعى العبد غير مشقوق عليه » كذلك اذا اوصى المالك بعتق عبده لم يجز له الرجوع في الوصية وكان هذا العبد حرا بعد الوفاة ، ولو تجاوزت قيمته ثلث التركة الذي تنفذ فيه الوصايا (٩٣) .

بل ان المالك اذا جرى على لسانه هازلاً اعتاق عبده ، اصبح العبد حرا ، فان الحرية لا تتوقف على القصد والنية .

وهكذا تتعدد اسباب التحرير بصورة واضحة ، وتترتب على بعض الأعمال والتصرفات المنكرة ، وتكون مع ذلك في مسئولية الدولة الاسلامية والأفراد المسلمين ، بحيث لو سارت الأمور سيرا طبيعيا ما بقي رقيق ، وهو ما خطط الاسلام له ، وتشوف اليه كما يقول الفقهاء .

فاذا جاء العالم اليوم بعد صحوة وحرم الرق (٩٤) ، كان مستضيئا بنور الاسلام ومقتبسا من روحه .

٢١ ــ ومع هذا حرص الاسلام على معاملة الرقيق معاملة انسانية اخوية كريمة ، الى ان يجعل الله له مخرجا الى الحرية .

يقول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ : « اخوانكم خولكم ، قد ملككم الله اياهم ، ولو شاء لملكهم اياكم ، فاطعموهم مما تطعمون ، واكسوهم مما تكسون » .

ويقول : « الله ، الله ، فيما ملكت ايمانكم » ويقول : « ما خففت عن خادمك من عمله كان لك اجرا في موازينك » .

ويقول : « للمملوك طعامه وكسوته ، ولا يكلف من العمل مالا يطيق » «هم اخوانكم وخولكم جعلهم الله تحت ايديكم ، فمن كان اخوه تحت يده ، فليطعمه مما يأكل ، وليلبسه مما يلبس ، ولا تكلفوهم ما يغلبهم ، فان كلفتموهم فاعينوهم عليه » .

وكان من وصاياه ــ عليه الصلاة والسلام ــ وقد حضرته الوفاة ــ الوصية بالأرقاء قارنا لها بالمحافظة على الصلاة . يقول انس : كانت عامة وصية رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ حين حضرته الوفاة ، وهو يغرغر بنفسه : الصلاة وماملكت ايمانكم (٩٥) .

وفوق هذا كان من الأدب القرآني والأدب النبوي تسمية العبد فتى والأمة فتاة ، إبتعادا

---

(٩٢) الشقص : الجزء والنصيب .

(٩٣) فكان حرص الشارع على تحرير الارقاء سببا في مخالفة الأحكام الخاصة بالوصية ، فهي عقد لازم اى يجوز للموصى الرجوع فيه مدة حياته ، ولا تنفذ جبرا على الورثة الا في حدود الثلث .

(٩٤) تنص المادة الرابعة من اعلان حقوق الانسان على انه « لايجوز استرقاق او استعباد اى شخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة اوضاعها » .

(٩٥) انظر نيل الأوطار جـ ٧ ص ٢ .

عن معنى الاستعباد . يقول الله سبحانه : « **ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات** » (٩٦) ويقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم : « لاتقل عبدي وامتي ، ولكن قل فتاي وفتاتي » .

وكان من نتيجة معاملة المسلمين للأرقاء هذه المعاملة ، اندماج الارقاء في الاسر الاسلامية اخوة متحابين ، حتى كانهم بعض افرادها .

يقول جوستاف لوبون : « ان الذي اراه صادقا هو ان الرق عند المسلمين خير منه عند غيرهم ، وان حال الارقاء في الشرق افضل من حال الخدم في اوروبا ، وان الارقاء في الشرق يكونون جزءا من الاسرة ... وان الموالي الذين يرغبون في التحرر ينالونه بابداء رغبتهم .. ومع هذا لايلجأون الى استعمال هذا الحق » (٩٧) .

الحرية السياسية :

٢٢ ـ ويراد بها ان يكون لكل انسان ذي اهلية الحق في الاشتراك في توجيه سياسة الدولة في الداخل والخارج وفي ادارتها ومراقبة السلطة التنفيذية .

ويتبين موقف الاسلام وحرصه عليها ، حين تجده يرسي دعائم الحكم على اساس من الشورى والحرية السياسية لجميع المسلمين .

فيامر الله بها رسوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ ويقول : « **ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر ، فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين** » (٩٨) يقول ابن عباس : لما نزل قوله تعالى : « وشاورهم في الامر » ، قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ « اما ان الله ورسوله لغنيان عنها ، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لامتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشدا ، ومن تركها لم يعدم غيا » ويقول ابو هريرة : « لم يكن احد اكثر مشورة لاصحابه من رسول الله » (٩٩) .

ويبين القرآن الكريم ان هذه الشورى وتلك الحرية من الدعائم التي يقوم عليها المجتمع الاسلامي الصالح في قوله تعالى ، في السورة التي سميت « الشورى » عناية بها وتنبيها الى اهميتها : « **وما عند الله خير وابقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ، واذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وامرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون** » (١٠٠) .

ويروي سعيد بن المسيب عن علي انه سأل رسول الله قائلا : الامر ينزل بنا بعدك لم ينزل فيه قرآن ، ولم يسمع منك فيه شيء ، فقال : اجمعوا له العالمين من امتي ، واجعلوه بينكم شورى ، ولا تقضوا فيه برأي واحد .

---

(٩٦) الاية ٢٥ من سورة النساء .

(٩٧) حضارة العرب ص ٤٥٩ ـ ٤٦٠ .

(٩٨) الاية ١٥٩ من سورة آل عمران .

(٩٩) انظر الجامع لاحكام القرآن للقرطبي جـ ٤ ص ٢٤٩ ، وتفسير الطبري جـ ٧ ص ٣٤٦ وتفسير ابن كثير جـ ١ ص ٤٢٠ ، وتفسير الالوسي جـ ٤ ص ٩٤ لمعرفة الاراء في حكم الشورى .

(١٠٠) الايات ٣٦ ـ ٣٩ من سورة الشورى .

وقد اقام ـ عليه الصلاة والسلام ـ ركن الشورى الذي تقوم عليه الحرية السياسية ، حسبما اقتضاه حال المسلمين في ذلك الوقت من حيث قلة العدد والاجتماع معه في مسجد واحد ، فكان يستشير السواد الأعظم منهم ، وهم الذين يكونون معه ، في الأمور العامة ، كما يستشير خاصته من اهل الراى والراسخين في العلم في الامور الخاصة التي يضر افشاؤها .

استشارهم يوم بدر لما علم بخروج قريش من مكة لحربهم ، ولم يبرم الأمر حتى صرحوا بالموافقة . فقد قام ابو بكر وقال فأحسن ، ثم قام عمر بن الخطاب فتكلم وأجاد ، ثم قام المقداد بن عمرو فقال : يارسول الله امض لما اراك الله ، فنحن معك ، والله لانقول لك كما قالت بنو اسرائيل لموسى : اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ، ولكن نقول : اذهب انت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون فوالذي بعثك بالحق لو سرت بنا الى برك الغماد ـ مكان باليمن ـ لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه ، فقال له الرسول خيرا ، ودعا له به . ثم قال اشيروا علي ايها الناس يريد الانصار . فقال سعد بن معاذ سيد الخزرج : والله لكأنك تريدنا يارسول الله ، قال : اجل ، فقال سعد : ... امض يارسول الله لما اردت فنحن معك ، فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ، ما تخلف منا رجل واحد ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غدا ، انا لصبر في الحرب ، صدق في اللقاء ، لعل الله يريك منا ماتقر به عينك ، فسر على بركة الله .

وحينما وصل المسلمون الى وادي بدر ونزلوا في مكان منه ، جاء الحباب بن المنذر ، فقال : يارسول الله ، ارايت هذا المنزل ، امنزلا انزلكه الله ليس لنا ان نتقدمه ولا أن نتأخر عنه ، ام هو الراى والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الراى والحرب والمكيدة ، قال : يارسول الله ، ان هذا ليس بمنزل ، فانهض بالناس حتى نأتي ادنى ماء من القوم فننزله ، ثم نغور ما وراءه ، ثم نبني عليه حوضا فنملؤه ماء ، ثم نقاتل القوم فنشرب ولايشربون ، فقال الرسول : لقد اشرت بالراى . ونهض ومن معه من الناس ، وسار حتى اتى هذا المكان .

وفي غزوة احد استشار الرسول اصحابه فاشاروا عليه بالخروج من المدينة للقاء العدو ، صلحاء المؤمنين ممن فاتتهم بدر ، واشار عبد الله بن أبي بالقعود والبقاء ، وقال : اقم يارسول الله ، ولا تخرج اليهم بالناس ، فان هم اقاموا اقاموا بشر مجلس ، وان جاءونا الى المدينة قاتلناهم في الأفنية وأفواه السكك ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من الاطام ـ اى الابنية المرتفعة ـ فوالله ما حاربنا قط عدو في هذه المدينة الا غلبناه ، ولا خرجنا منها الى عدو الا غلبنا ، ولم يوافق على هذا الراى مع أنه كان راى الرسول ايضا ـ اكثر الصحابة ، ودعوا الى الحرب والخروج . فصلى الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ الجمعة ، ودخل اثر صلاته بيته ، ولبس سلاحه ، فندم اولئك القوم ، وقالوا : اكرهنا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فلما خرج عليهم في سلاحه قالوا : يارسول الله ، اقم ان شئت فانا لا نريد ان نكرهك ، فقال النبي : لا ينبغي لنبي لبس لامته (ادارة الحرب) ان يضعها حتى يحكم الله .

وبذلك يكون الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ قد عمل براى اكثرية اصحابه ، وترك رايه الى رايهم . (١٠١) .

ويجيء أبو بكر فيقول للأنصار يوم اجتماع السقيفة : نحن الامراء ، وانتم الوزراء ، لاتفتاتون بمشورة ، ولا نقضي دونكم الامور (١٠٢) .

---

(١٠١) انظر تفسير المنار جـ ٤ ص ١٩٨ وما بعدها .

(١٠٢) تاريخ الأمم الاسلامية للخضري جـ ١ ص ٢٤٢ .

ويخطب بعد ان تمت مبايعته : « ايهـا الناس ، قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فان رايتموني على حق فاعينوني ، وان رايتموني على باطل فسددوني ، اطيعوني ما اطعت الله ورسوله، فان عصيته فلا طاعة لي عليكم » ثم يقول في خطبة اخرى « انما أنا متبع ولسـت بمبتدع ، فان استقمت فتابعوني ، وان زغت فقوموني » .

ثم يأتي عمر فيخطب المسلمين : ان الله قد جمع على الاسلام اهله ، فألف بين القلوب ، وجعلهم فيه اخوانا ، والمسلمون فيما بينهم كالجسد ... امرهم شورى بينهم بين ذوى الراى منهم » (١٠٣) ويقول : « ان رايتم فيّ اعوجاجا فقوموني » ويقوم رجل فيقول : لو راينا فيك اعوجاجا لقومناك بسيوفنا » فيسر عمر ويحمد الله على ذلك . وكان يقول : « لاخير في امر ابرم من غير شورى » . ولهذا كانت له شورى خاصة من اعلام الصحابة مثل عثمان وعلي بن ابي طالب والعباس بن عبد المطلب وعبد الرحمن بن عوف ومن ماثلهم ، وكان يلحق بهم عبد الله بن عباس ، كما كانت له شورى عامة من كل من له راى من المسلمين ، فيعرض عليهم الأمر في المسجد ، بعد ان ينادى بالصلاة جامعة ، فيقول كل مابداله (١٠٤) .

وقد كان اختيار الخلفاء الراشدين قائما على اساس بيعة الامة ، وحريتها في الاختيار ، وقد تنوعت في ذلك طريقة الشورى واساليبها بحسب اختلاف الظروف والاحوال التي احاطت باختيار كل منهم ، وكان رائدهم دائما تحقيق المصلحة وتوفير الحرية السياسية القائمة على الشورى في صور متنوعة ، من غير مساس باصلها وجوهرها وحقيقتها (١٠٥) .

الشورى لازمة وملزمة :

٢٣ ـ وهذه الشورى المحققة للحرية السياسية واجبة في الشريعة الاسلامية ، وراى اهل الشورى ملزم للحاكم . يقول ابن عطية : الشورى من قواعد الشريعة ، وعزائم الاحكام من لايستشير اهل العلم والدين فعزله واجب ، وهذا مما لاخلاف فيه . وقال ابن خويز منداد : واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لايعلمون ، وفيما اشكل عليهم من امور الدين ، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب ، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ...

ويقول الفقيه الحنفي الجصاص : « وغير جائز ان يكون الامر بالمشاورة على جهة تطييب نفوس الصحابة ، ورفع اقدارهم ، ـ اى كما ذهب بعض الفقهاء ـ لانه لو كان معلوما عند المستشارين انهم اذا استفرغوا جهدهم في استنباط حكم ما شوورروا فيه ، وصواب الراى فيما سئلوا عنه، ثم لم يكن ذلك معمولا به ولا متلقى بالقبول، لم يكن في ذلك تطييب نفوسهم ، ولا رفع اقدارهم ، بل فيه ايحاشهم واعلامهم بان آراءهم غير مقبولة ولا معمول بها (١٠٦) .

ويقول الامام محمد عبده : امر الله تعالى نبيه ان يقرن سنة المشاورة في هذه الامة بالعمل ، فكان ـ صلى الله عليه وسلم ـ يستشير اصحابه بغاية اللطف ، ويصغى الى كل قول ، ويرجع عن رايه الى رايهم .

---

(١٠٣) المصدر السابق جـ ١ ص ٢٩٦ .

(١٠٤) المصدر السابق جـ ١ ص ٤٥٤ .

(١٠٥) انظر في ذلك تاريخ الطبرى جـ ٢ ص ١٩٩ وما بعدها ، جـ ١ ص ٥١ وما بعدها ، جـ ٥ ص ٣٤ وما بعدها .

(١٠٦) احكام القرآن للجصاص جـ ٢ ص ٤٩ .

وقد ذهب الى ان قول الله تعالى : **«ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون »** اول دليل على ان الحكومة الاسلامية تقوم على الشورى ، وانها اقوى في دلالتها على ذلك من قول الله تعالى : « وشاورهم في الأمر » وقوله تعالى : **« وأمرهم شورى بينهم »** لأن امر الرئيس بالمشاورة وان كان يقتضي وجوبها عليه ، الا انه لا يوجد ضمان لامتثال هذا الامر ، اما قوله تعالى : « ولتكن منكم امة . . » فيفرض على المسلمين أن يكون منهم جماعة متحدون اقوياء يتولون الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهم اهل الشورى .

ويرى تلميذه السيد رشيد رضا وجوب الشورى والعمل بنتيجتها ، ويقول فى تفسير قوله تعالى : « وشاورهم في الامر » اي الأمر العام الذي هو سياسة الامة في الحرب والسلم والخوف والأمن وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية اي دم على المشاورة وواظب عليها كما فعلت قبل الحرب فى غزوة احد ، وان اخطاوا الراى فيها ، فان الخير كل الخير في تربيتهم على المشاورة بالعمل ، دون العمل براى الرئيس وان كان صوابا لما في ذلك من النفع لهم في مستقبل حكومتهم . فان الجمهور ابعد عن الخطأ من الفرد فى الاكثر ، والخطر على الامة فى تفويض امرها الى الرجل الواحد اشد واكبر (١٠٧) .

وهذا هو الراى الذى تدل عليه النصوص الاسلامية ، فقد امر الله سبحانه بالشورى ، والأصل فى الأمر كما هو مقرر عند جمهور العلماء ان يكون للوجوب ، ويؤكده قوله تعالى : **« وأمرهم شورى بينهم »** بيانا لأوصاف الجماعة الاسلامية وخصائصها ، وفيه تقترن الشورى ــ وهي عماد الدنيا ــ بالصلاة وهي عماد الدين ، كما تجيء واسطة العقد فى نظام الجماعة الاسلامية القائم على الايمان بالله والتوكل عليه والاستجابة لأحكامه واجتناب الكبائر ، واقامة الشعائر الاسلامية ، والاعتماد على الشورى ، والانفاق فى سبيل الله ومصلحة الجماعة ، ورد اعتداء الباغين بمثله ، مع افساح المجال للعفو من غير افراط ولا تفريط : **« وما عند الله خير وابقي للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ، والذين اذا اصابهم البغى هم ينتصرون »** .

ولا تجد فى الآية الا واجبات مفروضة وملزمة للمسلمين .

واذا كان بعض العلماء قد ذهب فى تفسير الآمة الى أن شورى الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ لأصحابه انما كانت تطييبا لخواطرهم وتأليفا لقلوبهم ، لا للعمل بها ، نظراً لعدم حاجة الرسول اليها ، والوحي يرعاه ويسدد رايه وخطاه ، فليس معنى هذا تعميم الحكم بالنسبة لغيرة من الحكام ، لوجود الفارق الجوهرى بينه ــ عليه الصلاة والسلام ــ كنبي يوحى اليه بما يعصمه من الخطأ ، وبين غيره من الحكام .

والى ذلك يشير الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ في قوله : « اما ان الله ورسوله لغنيان عنها ، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لامتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشدا ، ومن تركها لم يعدم غيا » فالرشد قرين الاستشارة ، والغي قرين تركها .

ثم ان الحاكم وكيل عن الامة ، ومقتضى الوكالة ان يعمل بارادتها ورغبتها وتوجيهها ، الا

---

(١٠٧) تفسير المنار جـ ٤ ص ١٩٨ وما بعدها .

برغبته وارادته ورأي الامة ـ ممثلة في اهل الشورى ـ اقرب الى الصواب ، وابعد عن الخطأ من رأي الحاكم اذا ما اختلف رأيه مع رأيها . والرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول لابي بكر وعمر : لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما .

واذا كان الحاكم ـ وهو رأس الامة والحارس لمصالحها والحريص عليها ـ يرى في رأي اهل الشورى بعداً عن الصواب والمصلحة ، فليس امامه الا بيان وجهة نظره ، والدفاع عن رأيه ، والاستماع الى الرأي المخالف وحججه . فقد تقتنع الامة برأيه وتقبل عليه ، وقد يقتنع برأيها ويركن اليه .

وهذا ابو بكر ـ خليفة المسلمين الاول ـ يرى قتال المرتدين الذين امتنعوا عن اداء الزكاة بعد وفاة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ دون ان يجد من الصحابة موافقة تامة على ذلك ، فيستمر في الدفاع عن رأيه ، حتى يقتنع اهل الشورى به ، ويعبر عن ذلك عمر بقوله : « والله ما هو الا ان رأيت الله قد شرح صدر ابي بكر للقتال فعرفت انه الحق » وهذا عمل لا يتنافى مع الديمقراطية والحرية السياسية (١٠٨) .

بينما يرجع ابو بكر عن رأيه الى رأيهم في امر جمع المصحف ، محافظة على القرآن ، وخوفاً عليه من الضياع ، فقد تحرج من ذلك اول الامر ، وقال : كيف افعل شيئاً لم يفعله رسول الله ، وما زال عمر ـ وقد كان رأس الشورى ـ يقنعه ويقول له : انه والله خير ومصلحة للاسلام ، حتى استجاب للأمر ، وقام على تنفيذه .

وخير للجماعات ان تخطىء وهي حرة الارادة في امر نفسها وان تتعلم من تجاربها ، من ان يفرض عليها رأي ولو كان صوابا ، فان سلب الارادة وما يترتب عليه من الضيق والاعنات والارهاق النفسي ، اشد ضرراً في حياة الامة : حاضرها ومستقبلها . (١٠٩) .

يقول الامام محمد عبده : « الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ، ولا هو مهبط الوحي ، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة ، وهو على هذا لا يخصه الدين بمزية في فهم الكتاب والعلم بالأحكام ، ويرتفع به الى منزلة خاصة ، بل هو وسائر طلاب العلم سواء ، انما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الاصابة في الحكم .

ثم هو مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة ، والمسلمون له بالمرصاد ، فاذا انحرف عن النهج اقاموه عليه ، واذا اعوج قوموه بالنصيحة والاعذار اليه .

فالامة هي التي تنصبه ، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه .

وليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة الى الخير ، والتنفير من الشر ، وهي سلطة خولها الله لادنى المسلمين يقرع بها انف اعلاهم ، كما خولها لاعلاهم يتناول بها ادناهم (١١٠) .

---

(١٠٨) الديمقراطية الاسلامية للاستاذ الدكتور عثمان خليل ص ٢٨ .

(١٠٩) انظر المجتمع الانساني في ظل الاسلام للاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة (من بحوث مجمع البحوث الاسلامية سنة ١٩٦٦) .

(١١٠) الاسلام والنصرانية ص ٥٨ ـ ٦١ .

يحيى الجمل *

الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

عندما نريد أن نعرض لقضية « الحرية » فنحن لا نريد أن نعرض لها بالمعنى الميتافيزيقي ، ولا كما عرض لها فلاسفة الأخلاق ولا علماء النفس ، وانما نريد أن نعرض لها من زاوية انسانية اجتماعية اخرى تلك هي زاوية الفكر السياسي .

ومع ذلك فان ميادين الفكر الانساني ليست جزرا منفصلة عن بعضها وانما يقوم بينها وبين بعضها من الاتصال والتأثير المتبادل مالا يمكن اغفاله وصرف النظر عنه . فكبار الفلاسفة الذين عرضوا لقضية الحرية من الجانب الميتافيزيقي لهم في القضية ذاتها من ناحية الفكر السياسي آراء تتصل بفلسفتهم ومواقفهم المبدئية فيها بل وتنبني عليها في كثير من الأحيان .

ويذهب برتراند رسل Bertrand Russell في كتابه Philosophy and Politics الى أن الفلاسفة الذين يقولون بوجود حقائق مطلقة مجردة ويرفضون النسبية والفلسفة التجريبية يميلون في موقفهم من قضية الحرية بالمعنى السياسي الى مناصرة الاستبداد وتأييد الحكم المطلق ورفض الحرية السياسية الفردية ، ويضرب برتراند رسل على ذلك مثلا افلاطون في القديم وهيجل Hegel في الحديث . ذلك على حين يرى أن الفلاسفة التجريبيين الذين يؤمنون بالحقائق النسبية

* استاذ مساعد بكلية الحقوق والشريعة بجامعة الكويت معار من كلية الحقوق بجامعة القاهرة احدث مؤلفاته : الانظمة السياسية المعاصرة ، بيروت ١٩٦٩ ـ النظام الدستوري في الكويت ، الكويت ١٩٧٠ الى جوار عديد من الابحاث والمقالات التي تدور حول الفكر السياسي والانظمة السياسية .

يكونون عادة من انصار الحرية الفردية وخصوم الاستبداد . ويرى « رسل » أن « جون لوك » J. Locke كان ذا فلسفة تجريبية وأن تجريبيته انتهت به الى الايمان بالديموقراطية والدفاع عن الحرية الى المدى الذى كان يمكن ان يتصوره القرن السابع عشر (١) .

وبرتراند رسل نفسه مصداق لهذا الرأى الذى ينادى به ، ذلك انه يرفض فكرة المطلق ويؤمن بوضعية تجريبية ترفض التجريد وتعتبره نوعاً من التضليل واستعمال اللغة استعمالاً غير سليم ، وهو فى الوقت نفسه احدث الفلاسفة الكبار المدافعين عن قضية الحرية السياسية للانسان .

ويذهب الفقيه « **هانز كلسن** » H Kelsen فى مقال له بعنوان « **الاطلاق والنسبية فى الفلسفة والسياسة** » (٢) مذهباً مماثلاً **لما ذهب اليه رسل** ، وهو يرى ان هيجل عندما رأى « الدولة » حقيقة مطلقة انتهى الى اقرار « استبدادها » بالفرد ، ذلك على حين يذهب الذين لايرون فى الدولة مثل ذلك الاطلاق ويرونها علاقة محددة بين افراد شعب معين لرفض مثل ذلك الاستبداد .

وايا ماكان الراي فيما ذهب اليه برتراندرسل وشايعه عليه « كلسن » فان الذى لاشك فيه ان الرابطة بين الآراء الفلسفية التي ينادى بها فيلسوف معين والافكار السياسية التي ينادى بها الفيلسوف نفسه هي رابطة وثيقة ، واذا كان الفلاسفة الكبار جميعا قد ادلوا بدلوهم فى مشاكل الميتافيزيقا فانهم اسهموا ايضا فى الفكر السياسي وذلك يدعونا الى القول اننا وان كنا نريد ان نبحث الجانب السياسي لمشكلة الحرية الا ان ذلك لن يضعنا بعيدين دائماً عن الجانب الفلسفى للمشكلة وان حاولنا تحاشيه قدر المستطاع .

كذلك ومن ناحية اخرى فاننا نريد لهذا البحث ان يكون عن مفهوم الحرية فى المذاهب السياسية المختلفة ، او بعبارة اخرى مفهوم الحرية فى الفكر السياسي ، وهذا يعنى اننا لن نعرض للقضية فى الانظمة السياسية ولا فى التطبيق ، واذا كان ذلك هو الخط الاساسي الذى سيسير عليه البحث فان الامر لن يسلم من اشارة هنا او اشارة هناك ، على اننا سنحرص ان يكون البحث خالصا للمذاهب السياسية والفكر السياسي بعيدا قدر المستطاع عن الانظمة والتطبيقات . وبذلك يتحدد لنا نطاق البحث وتتضح لنا معالمه . فلن يكون بحثنا عن قضية الحرية بحثاً فلسفياً وانما سيكون فى الاساس بحثاً سياسياً . كما اننا نريد ان نبحث قضية الحرية فى اطار الفكر السياسي والمذاهب السياسية لا فى نطاق التطبيقات المعاصرة التي تدخل دراستها فى نطاق دراسة الانظمة السياسية التي سبق لنا ان عرضنا لها بالفعل فى مؤلف خاص (٣) .

وسوف نلجا فى دراستنا لمفهوم الحرية فى المذاهب السياسية المختلفة الى منهج تاريخي من مقتضاه ان نشير الى القضية المطروحة فى الدراسات القديمة ثم نسير معها الى العصور الحديثة حتى نجد انفسنا مع فكر المفكرين المعاصرين .

---

(١) B. Russell; Philosophy and Politics, Cambridge Univ. Press London 1967.

(٢) H. Kelsen; (Absolution and Relativism in Philosophy and Politics. The American Political science Rev. Vol. XLII (act. 1948).

(٣) راجع مؤلفنا عن الانظمة السياسية المعاصرة، بيروت ١٩٦٩دار النهضة العربية .

ولكن الموضوع بالغ الاتساع ، بالغ التشعب،ومن ثم فان الضرورة تقضى بغير قليل من التركيز خاصة بالنسبة للدراسات القديمة التي لم تعد الآن تمثل الا اهمية تاريخية . ثم ننتقل من الدراسات القديمة التي تتمثل اساسا فى نتاج الفكر اليوناني الى موقف الاديان من تلك القضية الخطيرة ، وبعد ذلك نقف على مشارف عصر النهضة فى أوروبا وننتقل الى اصحاب نظريات العقد الاجتماعي ، ثم نعبرهم الى المذهب الفردى فى ازدهاره ثم فى الهجوم عليه لنصل بعد ذلك الى الصراع الفكرى فى العصور المتأخرة حول قضية الحرية السياسية .

★ ★ ★

اولاً : الفكر اليوناني حول قضية الحرية السياسية :

القمم الثلاث فى الفكر اليوناني تتمثل اساسا فى سقراط ثم افلاطون وارسطو ، وكل واحد من هؤلاء الثلاثة الكبار له موقف من قضية الحرية .

وقد وصلنا سقراط اساسا عن طريق افلاطون ، ولكن ذلك لاينفى ان الفيلسوفين القديمين يختلفان اختلافا كبيرا حول موقفهما من القضية محل البحث .

كذلك فقد كان افلاطون استاذا لارسطو ، ومع ذلك فشتان بين آراء الاستاذ وآراء تلميذه الكبير الذى اصبح بعد ذلك يلقب فى تاريخ الفلسفة باسم « المعلم الأول » نظرا لجلال قدره وبعد أثره فى شتى مناحى الفكر الانساني .

اما سقراط فقد كان بطل المحاورات الافلاطونية وقد انطقه افلاطون بآرائه ، اذ لاشبهة فى ان الآراء التي جاءت فى المحاورات على لسان سقراط هي آراء افلاطون ، ومع ذلك فان حياة سقراط نفسها تدل على موقفين واضحين :

اولهما : ايمان سقراط الشديد بحرية الفكر والبحث ، وان الفضيلة هي المعرفة .

ثانيهما : ايمانه بسيادة القانون وضرورة الالتزام به حتى ولو لم يرض الانسان عن ذلك القانون ولا عن مصدره .

ولا شك فى ان سقراط كان يرى للفرد الحق فى المعارضة على ان يتحمل مسؤولية معارضته . ومن جماع هذه المواقف نستطيع ان نقول ان سقراط لم يكن فى معسكر الفلاسفة المعادين للحرية ولا المؤيدين للسلطة المطلقة ، وانه كان اقرب الى المعسكر الآخر حتى وان لم نجد له نظرية متكاملة فى القضية موضوع البحث .

واذا كان الذى استطعنا ان نقوله بالنسبة لسقراط هو بالضرورة بالغ الايجاز فان الذى يمكن ان يقال عن موقف كل من افلاطون وارسطو يمكن ان يستغرق هذا البحث كله وزيادة ، وليس هذا هو هدفنا هنا وانما ستكون اشارتنا الى كل منهما موجزة ايضا . والفيلسوفان الكبيران يقفان على طرق نقيض فى كل قضايا الفلسفة الاساسية ، ويقفان ايضا موقفين متناقضين فى قضية الحرية .

اما افلاطون فكان يرى أن السياسة علم وفن وانها تحتاج الى تعليم وتدريب وانه ليس كل

الناس يصلحون للتصدى لامور السياسة ، واذاكانت صناعة الطب لا يمارسها الا طبيب فان السياسة لا يمارسها او لا يجب ان يمارسها الا من تعلمها وتدرب عليها واعد لها اعدادا خاصا . ومن ثم فان افلاطون كان قليل الثقة بالراي العام وكان كبير الثقة بالنخبة « elite » الممتازة المعدة اعدادا خاصا لممارسة شؤون الحكم .

وفي « **الجمهورية** » يرسم افلاطون الطريق لاعداد هذه النخبة الممتازة ، الممتازة في معدنها الاصيل وفي اعدادها وتدريبها لتولى أمور الحكم، ذلك ليكون الحكم بيد الخبراء لا الهواة .

وعندما يحكم هؤلاء الخبراء المتفلسفون فان ماينتهي اليه تفكيرهم في امور الحكم يجب ان لا يحده قيد معين ولا قواعد القانون نفسها . ان الحكام الفلاسفة لا يتقيدون بالقانون . وهكذا ينتهي افلاطون الى اهدار سيادة القانون ويعلى عليها ارادة الأفراد الحاكمين من النخبة الممتازة المعدة وفقا لذلك الطريق الذى رسمه في الجمهورية لاعداد « الحكام الفلاسفة » .

ولا شبهة في ان الدولة التي تعلو فيها ارادة الحاكم على القانون نفسه هي دولة تترك المجال واسعا للاستبداد بالراي ولانتفاء المعيار الموضوعي، ولم يكن ذلك شيأ مستهجنا عند افلاطون طالما كان الحكم للفلاسفة ، لانهم سيهتدون بهدى العقل وبهدى ما حصلوا عليه من علم، والعلم هو الفضيلة في ذاتها كما تعلم على يدى استاذه سقراط . ويرى بعض دارسي الفكر السياسي ان افلاطون عدل في أواخر حياته وفي كتابه « القوانين » عن آرائه في « الجمهورية » وذهب الى ضرورة الايمان بسيادة القانون وبأن يعلو القانون على ارادة الحاكمين . (٤)

الا ان الواقع انه لا مقارنة بين « **الجمهورية** » و « **القوانين** » من حيث اتساق الفكرة وتسلسلها ووضوحها ، الامور التي نجدها في « الجمهورية » ونفتقدها في « القوانين » . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى فليس صحيحا ان افلاطون عدل في كتابه « القوانين » عما ذهب اليه في «الجمهورية» من اعلاء ارادة الحاكم الفيلسوف على القانون وانما الذى ذهب اليه في كتابه الأخير هو أن الدولة المثالية التي رسمها في « الجمهورية » قد تكون عسيرة التحقيق ومن ثم فان البديل منها والذى يليها في المرتبة هي الدولة التي يكون للقانون فيها السيادة ، وهذا يدل على أن افلاطون كان يرى حتى آخر حياته ان المثل الأعلى للدولة التي يريدها هي تلك الدولة التي يكون الحكم فيها بيد النخبة الممتازة من الفلاسفة وان هذه النخبة الممتازة لا يقيد ارادتها في الحكم قيد حتى وان كان ذلك القيد هو حكم القانون (٥) .

واذا تركنا افلاطون الى ارسطو فاننا سنجد آراءه في هذا الموضوع مبسوطة اساسا في كتابه « السياسة » الذى يعتبر الى حد كبير مناقشة للفكر السياسي الأفلاطوني وللواقع القائم آنذاك تمهيدا للوصول الى النتائج التي ارتضاها ارسطو في الموضوع .

ولم يكن البحث عن « **الدولة المثالية** » هو شغل ارسطو الشاغل كما كان الحال عند استاذه،

---

(٤) لمعرفة اوفى بآراء افلاطون يرجع الى محاوراته التي ترجمها الدكتور زكي نجيب محمود ومن بينها « الجمهورية » كذلك يرجع الى الجزء الاول من كتاب « تطور الفكر السياسي » لجورج سباين ترجمة حسن جلال العروسي دار المعارف القاهرة ١٩٦٣ ص ٤٢ ـ ٨١ .

(٥) Harmon, M.G : Political Thought from Plato to the Present, P. 50 — 51, Newyork 1964 (mc Graw Hill).

هذا وان لم يخل كتاب « السياسة » من اشارات ودراسات تتعلق بالدولة المثالية ، ولكن هـذا الموضوع على أى حال لم يكن هو المسيطر على تفكير ارسطو السياسي اذ ان ذلك التفكير كان تفكيرا تجريبيا تحليليا فى الاسـاس ، لم يكن تفكير ارسطو تهويما فى عالم المثل وانما كان تحليلا عميقا لعالم الواقع ، ومما يثير الأسى لدى دارسي التاريخ الدستوري وفقه القانـون الدستوري بصفة عامة ان ارسطو وتلاميذه كانوا قد جمعوا مجموعة من الدساتير تبلغ حوالي مائة وثمانيـة وخمسين دستورا واجروا عليها دراسة مقارنة ، ولكن تلك المجموعة فقدت او فقد اغلبها ولم يبق منها الا دستور اثينا الذى ترجمه الدكتور طـه حسين تحت اسم « نظام الاثينيين » (٦) .

على أن كتاب السياسة ــ رغم ان ارسطو لم يعده الاعداد النهائي للنشر فيما يبدو ــ لايزال هو المرجع الاساسي للتعرف على فكر ارسـطو السياسي وموقفه من قضية الحرية .

وفى الباب الثالث بالذات من هذا الكتاب نستطيع أن نعرف رأى ارسطو فى هذه القضيـة ، وان ارسطو كان يؤمن بالرأي العام ويرى ان ما يتجه اليه الرأي العام يكون فى الغالب أكثر صوابا مما يدعيه افراد حكماء او ذوو خبرة .

ويرى ان « الحكم الصفياني » ــ على حد ترجمة الأب اوغسطينس ــ هـو شيء غـير طبيعي ، ومن ثم يجب أن يُرفض ، وان الحكم الدستوري الذى يقوم على رضا الرعية هو الحكم الطبيعي السليم . وينحاز ارسطو انحيازا واضحا لاشبهة فيه الى حكم الجماعة ضد حكم الفرد .

ولكن ليس معنى ذلك ان ارسطو ذهب مع الديمقراطية الى مداها البعيد ، اذ هو ما يزال يقر نظام الرق من ناحية ، واذ هو يرى ان يميل ميزان السلطة نحو الطبقة الوسطى بالذات لا طبقـة الأغنياء ولا الاجراء المعدمين حتى وان كانوا فقراء .

كذلك فان ارسطو يؤمن بسيادة القانون ايمانا لا شبهة فيه ويجعل القانون فوق ارادة الأفراد وان كانوا حكماء (٧) .

ومما تقدم كله يبين أن ارسطو كان اكثر ميلا الى تقييد السلطة لصالح الحرية ، وانـه بذلك يعتبر أول المفكرين الكبار الذين انحازوا الى الحرية ضد السلطة مع ايمانه بضرورة وجـود السلطة فى اي مجتمع منظم .

ولعلنا بهذه العجالة المـوجـزة تكـون قـد بينا موقف القمم الثلاث ــ سقراط وافلاطون وارسطو ــ فى الفكر اليوناني القديم بالنسبة لهذه القضية .

ثانيا : موقف الفكر الديني من قضية الحرية :

كان يجدر بنا بعد أن انتهينا من عـرض موقف الفكر اليوناني بالنسبة لقضية الحرية ان نعرض أيضا لموقف الفكر الروماني ، ولكن الحقيقة ان مفكرى الرومان بالنسبة لهذا الموضوع وغيره من قضايا الفلسفة الكبرى لم يكونوا اكثر من ناقلين عن الاغريق مما يبرر لنا فى دراسة موجزة بطبيعتها أن لا نتوقف عند الفكر الروماني وان ننتقل مباشرة الى فكر آباء الكنيسـة الأوائل .

---

(٦) طه حسين : « نظام الاثينيين » دار المعارف القاهرة ١٩٢١ .

(٧) ارسطو : السياسيات ترجمة الأب اوغسطينس بربارة البولسي بيروت ١٩٥٧ الباب الثالث ص ١١٥ ــ ١٧٥ وانظر بالذات من ص ١٤٢ حتى نهاية الباب .

وقبل أن نعرض لهذا الفكر نحب ان ننبه الى اننا لا نعني بالفكر الديني انه فكر جاءت به الاديان السماوية نفسها ، وانما نعني انه فكر قال به رجال الدين او بعض رجال الدين على ضوء فهمهم لتعاليم دينهم ، ولكن هذا الفهم غير ملزم للدين نفسه ولا لاتباع ذلك الدين ، وهو لايعدو ان يكون اجتهاداً منسوباً لاصحابه لا للدين نفسه سواء كان ذلك الدين هو المسيحية او الاسلام .

كذلك ومن ناحية اخرى فان عرضنا لبعض جوانب الفكر الديني في هذه القضية لن يجرنا الى التطبيقات التي حدثت في دول قامت اوادعت انها قامت على اساس الدين . ولعل اوضح دليل على أن أفكار بعض رجال الدين التي سنعرض لها هنا انما تنسب اليهم اساسا ولا تنسب الى الدين ، ان الخطوط العريضة في هذه الافكار نستطيع ان تلمسها لدى اثنين من المفكرين غير المسيحيين هما شيشرون Cicero وسينيكا Seneca (٨) .

وقد قامت الفلسفة المسيحية على نوع من ازدواج الولاء لدى المسيحي . فهناك ولاء للسلطة الزمنية المتمثلة في الامبراطور وولاء للسلطة الروحية المتمثلة في الكنيسة . وهذا الازدواج في الولاء يتمثل في العبارة التي تنسب احيانا للسيد المسيح ـ عليه السلام ـ وتنسب احياناً اخرى ـ وهو الراجح ـ الى القديس بولس والتي تقول **« اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله »** . وقد عبر القديس بولس عن تلك الفلسفة التي تدعو المسيحيين الى طاعة الاباطرة في امور الدنيا طاعة كاملة بقوله : « فلتخضع كل نفس للسلطات العليا ؛ فما السلطان الا لله ، والسلطات القائمة في الارض انما هي من امره ، فمن يعصي السلطات الشرعية انما يعصي الرب ، ومن يعصها حلت عليه اللعنة . . » (٩) .

حقا كان طبيعيا أن ترفض المسيحية فكرة تأليه الحاكم ، ولكنها اذ رفضت ذلك النوع من التفكير اقامت مقامه تفكيرا آخر مفاده ان الحاكم انما يحكم بمقتضى حق الهي مقدس ، ذلك ان الحاكم وان لم يكن الها الا انه ظل الله على الارض وهو يحكم بارادة الله وتفويض منه ، وان طاعته بناء على ذلك واجبة ، ومناقشته ممتنعة ، ومسؤوليته مرجأة الى الحياة الاخرة .

وفي ظل مثل هذا التفكير تعلو السلطة فوق الحرية ويستند الاستبداد الى اساس متين . ويبدو ان آباء الكنيسة الاوائل كانوا يريدون نوعا من المصالحة مع السلطة الزمنية بحيث يتركون لتلك السلطة ميدانها تفعل فيه ما تشاء دون رقيب أو حسيب مقابل ان تترك لهم تلك السلطة حرية ممارسة الشعائر الدينية والتبشير بها .

وعلى ذلك ورغم دعوة المسيحية الى الحرية والمساواة بين البشر فان تلك الحرية والمساواة فسرت تفسيراً روحيا خالصاً « يعلو » فوق مطالب الحياة ومقتضياتها على اعتبار ان تلك المطالب والمقتضيات انما هي من قبيل الاعراض الزائلة وان المهم في « مدينة الرب » هو الخير الباقي بعد هذه الحياة الدنيا (١٠) .

ولكن حدث تطور في الفكر المسيحي في أعقاب انهيار سلطان الاباطرة الرومان من ناحية

---

(٨) سباين : تطور الفكر السياسي الجزء الثاني ـ الترجمة العربية ص ٢٣٦ وص ٢٦٤ .

(٩) المرجع السابق ص ٢٦٥ .

(١٠) انظر بخصوص ذلك وبخصوص مدينة الرب التي تصورها القديس اوجستين كتاب :
History of Political Philosophy, edited by Leo Strauss, Chicago 1963 P. 151 — 158.

وزيادة سلطان الكنيسة من ناحية ثانية ، وكان مؤدى هذا التطور اعتبار الحاكم مسؤولاً امام الكنيسة عن مخالفته لتعاليم القوانين الالهية ، واعتباره يحكم باسم الشعب المسيحي الذي تمثله الكنيسة وليس بمقتضى تفويض مباشر من الرب .

ولكن حتى في هذه المرحلة فان الكنيسة لم تتصور جواز الخروج على طاعة الملوك واعلان مقاومة طغيانهم خشية ان يؤدي ذلك الى الفوضى، ومن ناحية اخرى فان الكنيسة ادعت لنفسها الحق في ان تحرم الحاكم الذي يخرج على القوانين الالهية من الرحمة وبذلك ينتفي عنه وصف المسيحية ولا تجب له الطاعة على الشعب المسيحي .

ولا شك في ان هذا التطور الثاني كان مدعاة لبعض الحرية من ناحية ولوضع الاستبداد السياسي للسلطات الزمنية في اطار محدود من ناحية اخرى .

ولكن يبقى بعد ذلك كله ان الفلسفة المسيحية كانت تركز على الامور النفسية الباطنية اكثر من تركيزها على العلاقات الاجتماعية الخارجية ، ومن ثم فان اهتمامها بقضايا التطور النفسي والسمو الروحي كان اكثر من اهتمامها بقضايا الحرية والسلطة .

واذا تركنا فكر اباء الكنيسة الاوائل وانتقلنا الى المفكرين الاسلاميين قبل القرون الوسطى فاننا سنجدهم جميعا يبدأون من نقطة بداية تختلف من نقطة البداية في الفلسفة المسيحية، ذلك ان الفكر الاسلامي يرفض قضية ازدواج الولاء ويقوم على اساس من التوحيد بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية وجمعها كلها في يد الرسول — عليه السلام — في بداية الامر ثم في خلفائه من بعده .

واذا كان مفكرو المسلمين المتقدمين يتفقون حول هذه البداية فانهم قد اختلفوا بعد ذلك حول مدى سلطة الحاكم ومدى حرية المحكومين في مواجهة السلطة .

وعلى اي حال فان الغالب على الفكر السياسي الاسلامي هو القول بالسلطة المقيدة وعلى ان اهم قيد على تلك السلطة هو ما ورد في القرآن الكريم والحديث الصحيح من حقوق للرعية في مواجهة السلطة .

كذلك فالاصل وفقا للراجح في الفكر السياسي الاسلامي ان السلطان يلي السلطة نتيجة مبايعة هي بمثابة عقد بين المحكومين والحاكم وان طاعة الحاكم واجبة ما دام لم يخرج على حدود ذلك العقد فان هو خرج عليه واصبح حاكما ظالما فانه لا تجب له طاعة .

وفي هذا الشان يقول **الامام الغزالي** : « ان السلطان الظالم عليه ان يكف عن ولايته ، وهو اما معزول او واجب العزل ، وهو على التحقيق ليس بسلطان » (١١) .

وعلى اي حال فاذا كان الفكر السياسي الاسلامي اميل في جملته الى ترجيح جانب الحرية على جانب السلطة ، فان ما جرى عليه العمل بعد عصر الخلفاء الراشدين وفي الفترات الغالبة من حكم الدول الاسلامية كان يجري ضد هذا الاتجاه مما يجعل السلطة اقرب الى الاستبداد منها الى تقرير الحرية وصيانتها (١٢) . ويعنيني ان اعيد هنا الملاحظة التي ابديتها عند بداية الاشارة الى

---

(١١) ابو حامد الغزالي : احياء علوم الدين جـ ٢ ص ١١١ .

(١٢) راجع محاضرتنا عن الاسلام والديمقراطية في كتاب الموسم الثقافي لجامعة الكويت ١٩٦٩/٦٨ ص ١٩٧ وما بعدها .

الفكر الديني في هذه القضية وهي أن ما جاء من أفكار في هذا الخصوص انما هي اجتهادات خاصة لأصحابها لا تمنع غيرهم من الاجتهاد ، وان هذه الاجتهادات تنسب لأصحابها ولا تنسب الى العقيدة نفسها سواء كانت العقيدة هي المسيحية او الاسلام .

ثالثا : أصحاب نظرية العقد الاجتماعي وقضية الحرية :

أنزل مفكرو العقد الاجتماعي السلطة من السماء الى الارض ، فهم لم يروا ان الله هو مصدر السلطة السياسية التي يتمتع بها الحكام وانما رأوا ان مصدر تلك السلطة هو الارادة الانسانية ، وان تلك الارادة تبلورت في صورة عقد بين الحاكمين والمحكومين ، وهذا العقد هو الذي يبين مدى السلطة ومدى الحرية .

والحقيقة انه يجدر بنا قبل أن نشير الى فلاسفة العقد الاجتماعي ان نعرج ولو بسرعة على **«مكيافللي»** Machiavelli فقد كان له أثر غير منكور في تخليص الفكر السياسي من أفكار الكنيسة ، ذلك انه كان خصماً واضحاً لكل الأفكار الدينية والأفكار الاخلاقية المستوحاة منها ، ومكيافللي له في ميدان الفكر السياسي عملان أولهما **« المحاورات »** وثانيهما **« الامير »** . وقد اشتهر بكتابه الثاني شهرة واسعة . والهدف الاساسي الذي كان يسعى اليه مكيافللي هو توحيد ايطاليا ، وقد رأى ان السبيل الوحيد الى ذلك هو وجود حاكم قوي مستبد لا يقيم وزناً في حكمه للاعتبارات الانسانية او الاخلاقية ، ويخضع الوسائل للغايات اخضاعاً كاملاً ، فليس هناك وسيلة ممجوجة ـ أيا كانت ـ ما دامت تؤدي الى تحقيق الهدف المنشود او تقرب منه خطوة .

وهكذا كان مكيافللي داعية لرفض سلطان الكنيسة من ناحية ، ولتقوية السلطة الزمنية الى حد الاستبداد من ناحية ثانية ، ولعدم التقيد بالقواعد الاخلاقية في السياسة من ناحية ثالثة .

هذا هو مكيافللي الذي يعتبره البعض اول المفكرين السياسيين المحدثين (١٢) والذي تصور انه كان جسراً عبر عليه الفكر السياسي من الصورة التي كان عليها في القرون الوسطى وما قبلها الى الصورة التي اصبح عليها بعد ذلك في عصر النهضة ، ذلك انه بواقعيته المفرطة وتجريبيته وابتعاده عن الكنيسة ورفضه لها ساهم في تحويل الفكر السياسي نحو وجهته الجديدة التي وان خالفته في كثير من مبادئه الا انها استفادت من طريقته التجريبية والواقعية في التفكير .

واذا كان مفكرو العقد الاجتماعي قد انزلوا السلطة من السماء الى الارض فقد كان مكيافللي سباقاً عليهم في هذا الميدان .

وأبرز مفكري العقد الاجتماعي ثلاثة هم : **هوبز** Hobbes **ولوك** Locke **وجان جاك روسو** J.J. Rousseau

وهؤلاء الثلاثة يختلفون اختلافات اساسية وجذرية في الكثير من افكارهم ، ولكنهم يلتقون على أمر واحد هو وسيلة تأسيس الدولة ونشأة السلطة السياسية وكون هذه الوسيلة هي العقد الاجتماعي .

ويبدأ **هوبز** ـ اسبق الثلاثة زمنا ـ فلسفته السياسية برفض القضية الاساسية في فلسفة ارسطو السياسية ، الا وهي أن الانسان مدني بطبعه ، ويذهب الى ان ذلك غير صحيح جملة

(١٢) Harmon; Political Thought, P. 158 — 159.

وتفصيلاً ؛ فالانسان عنده اناني مفرط فى الانانية،راغب فى التسلط وسفك الدماء ، فيه جوع اصيل للقوة واستعمال القوة بغير رحمة ولا هوادة،ما استطاع الى ذلك من سبيل، والكراهة والخوف هما المسيطران على العلاقات بين الافراد ، ولا اثرلفكرة العدالة فى تلك الحالة الطبيعية التي كانت تسود حياة الناس قبل العقد الاجتماعي ونشأة السلطة.لقد كانت حالة الفطرة هي حالة حرب حقيقية بين الافراد وبعضهم ، ليس فيها ظالم ومظلوم ولكن فيها رغبة عامة فى ان يقتل الانسان الانسان وان يسيطر عليه وان يزداد من وسائل القوة بغير حدود. والجميع سواء فى تلك «الشرور».

تلك كانت حالة الفطرة فى نظر هوبز .

والدافع الأساسي وراء الرغبة فى العقد الاجتماعي واقامة السلطة السياسية هو الحرص على « بقاء الذات » ، ان الرغبة فى البقاء وخوف القتل الذى يهدد شبحه كل انسان من قبل كل انسان آخر كانت هي الدافع الأساسي لكي يحاول الناس الخروج من حالة الفطرة ، الى حالة المجتمع المنظم وكان العقد الاجتماعي هو وسيلة الناس لتحقيق ذلك الهدف .

ومن اجل المحافظة على الذات اتفق الأفراد فى ذلك العقد على أن يتنازل كل منهم عن كل حقوقه تنازلاً بغير رجعة للحاكم الذى وقع عليه اختيارهم .

وهذا الحاكم « The Sovereign » لم يلتزم امام اى واحد منهم بشيء قط ، بل هو لم يكن طرفا فى العقد اذ ان العقد كان بين الافراد وبعضهم ولم يكن الحاكم الا متلقياً او مستفيداً من العقد .

ويلزم العقد اطرافه جميعاً بعدم مقاومة ارادة الحاكم ايا كانت تلك الارادة . وينتج عن العقد ان الحاكم يكون مزوداً بالسلطات الأساسية الآتية :

ا ــ حقه فى ان يعاقب الافراد . وهو حق لاحدود له ولا قيود عليه ولا يمكن ان يثير اعتراضاً من جانب المحكومين لأنهم فى العقد تنازلوا عن كل حق فى امكانية الاعتراض ايا كان سببه . وينتج عن ذلك بالضرورة ان الحاكم لا يمكن ان يكون فى اي صورة محلاً للعقاب من قبل المحكومين .

ب ــ حقه فى التشريع وسن القوانين . وارادته هي القانون وقبل ان تظهر هذه الارادة فلا قانون هنالك . والحاكم يستطيع ان يلغى التشريع او يعدله بغير تعقيب عليه . وليس هناك مرجع لفكرة العدالة أو الحماية للحقوق او ما اليها الا ارادة الحاكم المتمثلة فى القانون . وتصرف الحاكم المخالف للقانون لا يمكن وصفه بأنه غير عادل اوغير قانوني ، ذلك لأن الحاكم عندما يتصرف على ذلك النحو فهو يلغي القانون السابق ضمنا ويقيم قانونا جديداً بهذا التصرف المخالف للقانون السابق . الى هذا المدى يرى هوبز امتداد سلطان الحاكم .

جـ ــ كذلك فان الحاكم هو الذى يتولى القضاء . هو المرجع النهائي لكل القضاء ، وحقه فى القضاء اصيل وغيره لا يتولى القضاء الا نيابة عنه .

د ــ وللحاكم بمقتضى العقد الاجتماعي حق شامل فى مراقبة كل الأفكار والآراء دينية كانت او سياسية او غير هذا وذاك .

ويبدو من تعداد السلطات التي راى هوبز ان العقد الاجتماعي يضفيها على الحاكم انه لا يتصور ان يكون هناك اطلاق للسلطة ابعد ولا اوسع من ذلك الاطلاق . ولكن هوبز واجه سؤالاً خطيراً :

لقد خرج الناس من حالة الفطرة وتعاقدوا واقاموا الحاكم اساساً من اجل المحافظة على ذواتهم فهل يملك الحاكم ـ وهو يملك كل شيء على ما يرى هوبز ـ ان يحكم على الناس بعقوبة الموت ؟ .

الحقيقة ان موقف هوبز من هذا التساؤل قد يبدو لأول وهلة بسيطاً خالياً من كل اضطراب ، ذلك ان الرغبة في حفظ الذات هي عنده سبب وجود الدولة فاذا تهدد الذات ما يؤدى الى عدمها فقد زال سبب وجود الدولة عند الفرد المهددة حياته ، وجاز له أن يخرج على العقد ويعلن العصيان . ولكن هل يقبل هوبز تلك النتيجة ؟ لا . ان المحافظة على الذات اساسية ، ولكن العقد تضمن حق الحاكم في العقاب ، والعقاب لا يكون الا بقانون او وفقاً للقانون ـ كما يقول الجنائيون ـ ولكن ارادة الحاكم هي القانون ، وعلى ذلك فان الحكم بالموت ـ أياً ما كان الداعي له ـ انما يمثل ارادة الحاكم ومن ثم فهو قانوني لا يجوز عصيانه.

الى هذا المدى البعيد انحاز هوبز في فلسفته السياسية الى جانب تأكيد السلطة وتقويتها واطلاقها ومن ثم فانه قضى على كل مظهر من مظاهر الحرية الفردية وقضى على كل مظهر من مظاهر مراقبة المحكوم الحاكم وكل مظهر من مظاهر مسؤولية الحاكم أمام المحكومين (١٤) .

واذا كان هذا هو نصيب الحرية عند هوبز ـ داعية الحكم المطلق ـ فان نصيبها عند لوك وجان جاك روسو كان غير ذلك النصيب .

ويذهب لوك الى ان الناس ولدوا احراراً ، وان الحرية والمساواة كانتا تسودان حالة الفطرة . ولكن حالة الفطرة بما كانت تتضمنه من حرية كاملة ومساواة كاملة لكل الافراد في علاقتهم ببعضهم كانت تتضمن في الوقت نفسه اختفاء المعيار العام الذي يرجع اليه الناس في علاقاتهم . كانت ارادة كل انسان هي مرجعه وكان كل فرد هو قاضي نفسه ، واختفاء المعيار العام يعني اختفاء القاعدة القانونية .

ويقول لوك ان هذا الوضع على ما يبدو في ظاهره من رحمة الا انه لا يمكن ان يحتمل —Not to be endured— على حد تعبيره .

ويرى لوك ان الملكية Property في حالة الفطرة لم تكن في مأمن نتيجة الفقر الذي كان سائداً وان الدافع الاساسي وراء رغبة الناس في الخروج من حالة الفطرة الى المجتمع المنظم كان هو المحافظة على الملكية . ولكن « الملكية » عند لوك كانت تعني معنى أوسع مما يفهم منها عادة ، انها كانت تعني الحياة والحرية والمال جميعاً .

واي عدد من الناس « يجمعون » على ان يخرجوا من حالة الفطرة الى الحالة التي يسود فيها الحكم الوضعي للقانون يلتقون في تعاقد ينقلون بمقتضاه ما يتمتعون به من حرية وحقوق طبيعية الى « الجماعة » « Into the hands of the community » على حد تعبيره .

---

(١٤) لمعرفة اوفى بآراء هوبز يرجع اساساً الى كتابه المسمى (Leviathan) وقد طبع طبعة حديثة في نيويورك عام ١٩٥٠ (Everyman's Library) وراجع كذلك : Leo Strauss; History of Political Philosophy, P. 354 — 377. (مقال لورنس بيرنز) .

وهكذا نرى الفارق الأول بين عقد هوبز وعقدلوك . التنازل عند هوبز يكون لحاكم على حين ان التنازل عند لوك يكون للجماعة .

والعقد يتم باتفاق اطرافه الراغبين في اقامة المجتمع المدني المنظم جميعا ؛ ومن لا يدخل في العقد يبقى على حالة الفطرة ؛ ولكن الذي ينضم الى العقد يصبح انضمامه ابديا ولا يستطيع الخروج من اطار المجتمع المنظم بعد ذلك ابدا . ان الرابطة اختيارية في بدايتها ولكنها حين تقوم تصبح رابطة ابدية .

وقد واجه لوك بعد ذلك صورة الحكومة داخل الجماعة التي تقوم على تعاقد الأفراد جميعا . وهنا يقول لوك : ان الحكم داخل الجماعة — بعد قيامها عن طريق الاجماع — يكون للأغلبية .

ومن ثم كان لوك من أوائل المحدثين القائلين بحكم الاغلبية .

وتقوم الحكومة عند لوك على أساس الفصل بين السلطات . وهو يرى أن السلطة التشريعية — وهي تقوم الى جوار سن القوانين بوظيفة القضاء ايضا — هي اعلى بالضرورة من السلطة التنفيذية التي تقوم بتنفيذ ما تسنه السلطة التشريعية من قوانين .

ويرى لوك ان حق الجماعة في مقاومة الطغيان هو حق مقرر في مواجهة اى استبداد تنحرف اليه السلطة ؛ ذلك انه يرى ان السلطة المطلقة تخرج عن ان تكون حكومة في مجتمع مدني منظم ولا ترتكز في وجودها الى العقد ولا تجب لها الطاعة .

وقد كان لوك يرفض كل صور السلطة غير المقيدة ؛ ويرى ان السلطة في المجتمع المنظم هي بطبيعتها سلطة محدودة تعلوها ارادة الأغلبية وحكم القانون . ومن ثم فان لوك كان من الفلاسفة السياسيين المدافعين عن حرية الانسان والذين يرون ان هذه الحرية يجب ان تصان ، وان صيانتها هدف اساسي من وراء اقامة الحكومة داخل المجتمع الانساني المدني (١٥) .

وننتقل الآن الى **جان جاك روسو** أبرز دعاة نظرية العقد الاجتماعي واوسعهم صيتا وابعدهم اثرا في تاريخ الفكر السياسي واقربهم — تاريخا — الى العصر الحاضر ذلك انه ولد ومات في القرن الثامن عشر (١٧١٢ — ١٧٧٨) ويبدأ روسو كتابه « العقد الاجتماعي «Contrat sociale» بعبارته المشهورة : « لقد ولد الانسان حرا . وهو اليوم مقيد بالاغلال في كل مكان .. كيف حدث ذلك ؟ لست أدرى !! » .

ثم يمضي روسو بعد ذلك يحلل حالة الفطرة قبل نشأة المجتمع المدني ويراها حالة كان الانسان فيها حرا سعيدا يعيش بين اقرانه في حال من المساواة .

وتغيرت الحال يوم ظهرت الملكية الخاصة . ويرى روسو أن الانسان الذي اقام المجتمع السياسي والذي جر على الجنس البشري بذلك كل الشرور هو أول انسان قال « هذه الأرض ملكي » وبقيام الملكية الخاصة بدأت توجد ظاهرة عدم المساواة ، وبدأت ايضا الصراعات بين من يملكون ومن لا يملكون . ويتصور روسو أن رجلا ذكيا من بين « من يملكون » هو الذي دعا لأول مرة الى قيام المجتمع السياسي . وقد قدر ذلك الرجل الماهر أن قيام مثل ذلك المجتمع سيسبغ

(١٥) راجع أساسا :

John Locke; Two Treatises of Government, Cambridge University Press., 1960.

على حقه في الملكية صفة الشرعية ويحميه من عدوان « من لا يملكون » . ولكن ذلك كان نوعاً من النصب والخديعة ، اذ بقيام مثل هذا المجتمع اخذت ظاهرة الملكية صفة الشرعية واخذت ظاهرة عدم المساواة حماية القانون ، ذلك القانون الذي شرعه الاغنياء الاقوياء لصالحهم ضد صالح الفقراء الضعفاء . وترتيباً على ذلك نادى روسو بان كل الحكومات القائمة في زمنه هي حكومات غير شرعية لانها قامت على الخداع .

واذ ادان روسو انظمة الحكم في زمنه فانه اتجه الى الماضي .. الى ايام الاغريق معتبراً ان المدن السياسية الاغريقية ـ واسبرطة بالذات ـ كانت هي المثل الطيب للمجتمع السياسي . ولكن المجتمعات المعاصرة قد سلبت المواطن حريته الطبيعية وقيدته باغلال القانون الذي وضعه الاقوياء اقتصادياً لصالحهم .

ولم يقف روسو عند ادانة الانظمة القائمة في عصره ولكنه تصور ان الخلاص الذي يعيد الى الانسان حريته الطبيعية مرهون بالصورة التي تصورها هو للعقد الاجتماعي . فما هي تلك الصورة ؟

يرى روسو ان العقد لا يقوم بين طرفين : حاكم ومحكوم ، وانما هو اتفاق بمقتضاه يعطي كل انسان نفسه وكل ما يملك للجماعة كلها لا لفرد معين ولا لمجموعة من الافراد وانما للكل الذي هو جزء منه . وبهذا لا يضع احد نفسه في يد احد آخر . ولا يتلقى احد حقوق احد آخر . ان كل طرف في العقد مساو لكل طرف آخر تماماً وكل طرف يعطي كل شيء للمجموع وبذلك يعودون جميعاً لحالة المساواة الطبيعية .

وهذا الاتفاق ينشيء شخصاً معنوياً هو الدولة التي هي تعبير عن ارادة الكل . ولكن لما كان الاشخاص يتنازلون آحاداً لانفسهم باعتبارهم مجموعاً فان السلطة السياسية التي ينشئها العقد هي سلطة الجميع لا سلطة فرد ولا مجموعة افراد ، ان الرعايا وصاحب السيادة والسلطة ليسوا الا كياناً واحداً منظوراً اليه من ناحيتين ، ان كل فرد يتنازل عما يكون له من سلطة لكي تجتمع هذه السلطة جميعاً وتصب في تيار واحد يمثل سيادة الكل التي هي مجموع السيادات الفردية ، ويمثل الارادة العامة التي هي بدورها مجموع الارادات الفردية وناتجها . وبذلك لا يقوم التناقض الخالد بين السلطة والحرية اذ انهما جميعاً يرتدان الى شيء واحد هو ارادة الكل . وهكذا يقوم المجتمع المنظم ـ كما تخيله روسو ـ وتقوم فيه السلطة وتبقى فيه الحرية غير منقوصة .

وتمشياً مع فكره فان روسو كان يخشى من الدول الكبيرة التعداد والتي يجد شعبها نفسه مضطراً الى نوع من التمثيل والنيابة في الحكم ويرى ان ذلك عندما تدعو اليه الضرورة يكون بمثابة شر لا بد منه ولكنه ينتقص بالضرورة من الروح التي قام عليها الاتفاق .

كذلك فان روسو اذ ينظر الى الارادة الجماعية تلك النظرة التي اشرنا اليها ، يودع لديها كل الحقوق وكل السلطة ، ومن ثم يرفض فكرة الفصل بين السلطات ويراها منافية لوحدة الارادة الكلية الشاملة التي تتمتع بكل شيء وتستحوذ على كل شيء لانها تمثل كل الافراد او لانها هي بذاتها كل الافراد .

والحقيقة ان روسو مع تقديسه الرائع للحرية قد فتح الباب بتصوره المشار اليه للعقد الاجتماعي الى ضياع كيان الفرد امام المجموع . ومع ذلك فمما لا شك فيه ان افكار روسو وهجومه على انظمة الحكم في عهده كانت احد الروافد الاساسية للانتقاض على طغيان الملوك واستبداد الحكام ،

الأمر الذي كان سائداً في بداية القرن الثامن عشر والقرون السابقة عليه . (١٦)

وبانتهائنا من روسو نكون قد انتهينا من دراسة البارزين في مدرسة العقد الاجتماعي . تلك المدرسة التي لاترى في الدولة والسلطة ظاهرة طبيعية وانما ترى فيها ظاهرة ارادية اتجهت اليها ارادة البشر رغبة في التخلص من حالة الفطرة . وكما رأينا فان أقطاب هذه المدرسة لا يلتقون على موقف واحد بالنسبة لقضية الحرية ، اذ ان هوبز يقف مدافعاً عن السلطان المطلق بكل ما يؤدي اليه ذلك من اهدار للحرية ، وينادي لوك بسلطان مقيد ومن ثم يترك للحرية مكانها في المجتمع الانساني ، ويبكي روسو على الحرية الفطرية التي اغتالتها الملكية الخاصة والأنظمة القائمة عليها ويدعو الى عقد اجتماع يوحد بين المحكومين والحاكمين نظرياً ويقيم نوعاً من الارادة العامة يودع لديها كل الحقوق ويتصور انه بذلك اعاد الحرية المهدورة ، الأمر الذي لم يقره عليه الكثيرون ، لعل آخرهم العميد فيدل استاذ القانون العام بجامعة باريس وعميد كلية الحقوق فيها لسنوات خلت ، والذي يرى أن روسو مهد للانظمة الشمولية التي تطغى بطبيعتها على الكيان الفردي . (١٧)

رابعاً : المذهب الفردي وقضية الحرية :

ليس معنى دراستنا للمذهب الفردي بعد أن درسنا مدرسة العقد الاجتماعي والفكر الديني ومن قبله الفكر الاغريقي أن المذهب الذي نريد ان نعرض له الآن يأتي في الزمان بعد الأفكار المتقدمة أو انه يناقضها بالضرورة . ذلك أن المذهب الفردي له جذور بعيدة تصل حتى الى الاغريق . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى فليست كل الأفكار التي قالها من سبق ان عرضنا لهم مغايرة لأفكار المذهب الفردي ، بل ان منها ما يتفق معها تماماً ويعتبر رافداً من روافدها . على أن المذهب الفردي بلغ قمة نضجه خلال القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر ، وهذا المذهب هو الذي أقام للحرية الفردية صرحاً شامخاً ادى الى ارتباطه بما يسمى « بالليبرالية » Liberalism في الفكر السياسي .

واذا كان المذهب الفردي قد اكتمل نضجه خلال القرون الثلاثة المشار اليها فاننا نستطيع أن نلمس جذوره لدى ابيقور Epicure وبركليس من الاغريق ثم عند الرواقيين Stoics على نحو اقل ايغالاً في الفردية ولكن اكثر انتشاراً وتأثيراً . ثم جاءت المسيحية بعد ذلك وهي تعلي قدر الانسان في ذاته وتدعو الى المساواة بين بني البشر فكانت بدورها أحد الأسس القديمة التي قام عليها المذهب . وفي نهاية العصور الوسطى كان الصراع الديني المرير الذي اجتاح أوروبا المسيحية دامياً كثيراً من المفكرين الى الاتجاه الى القيم الفردية والمناداة بالحرية الفكرية باعتبارها خلاصاً من ذلك الصراع المرير . وجاءت بعد ذلك أفكار جون لوك ـ التي عرضنا لها ـ تمهيداً لما جاء به بناة المذهب الفردي بعد ذلك من آراء حول قيمة الانسان وحرية الانسان ،

---

(١٦) يراجع اساساً كتاب : Contrat Social لجان جاك روسو وقد طبع بالفرنسية اصلاً وترجم عدة ترجمات الى الانجليزية وكذلك العربية . ويراجع كتابنا عن الانظمة السياسية المعاصرة ص ٨٢ ـ ٨٥ . والعديد من الكتب التي تتناول الفكر السياسي وتطوره .

(١٧) Vedel, G.: Manuel Elementaire de Droit Constitutionnel, Paris, 1949, P. 191 — 193.

وكذلك كان تصوير روسو لحالة الفطرة وما كان يتمتع فيها الناس من حرية وسعادة سنداً لدعاة المذهب فيما ذهبوا اليه .

واذا كانت هذه هي جذور المذهب واصوله الفكرية فما هو مضمونه ومحاوره الفكرية الاساسية ؟ .

يقوم المذهب الفردى على نظرة معينة للانسان الفرد تعتبره محور الوجود ، ومن ثم تعتبره غاية فى ذاته ، وتعتبر ان من الخطأ أن يعتبر وجود الفرد وسيلة لتحقيق غايات النوع الانساني ، ذلك ان النوع الانساني لا يقوم الا على الأفراد وبالافراد ، فالانسان الفرد هو أساس الوجود وهو غاية الوجود فى الوقت ذاته .

وتأسيساً على ذلك فان كل القيم لا بد وان يكون محورها الفرد . كل قيمة تعلى من شأن الفرد هي عندهم صحيحة وسليمة ، وكل قيمة تنال من الفرد فهي عندهم مرفوضة . كذلك ومن ناحية أخرى ما دام الفرد سابقاً على المجتمع واساس وجوده فان الفرد لا يكون وسيلة لتحقيق أغراض المجتمع وانما العكس هو الصحيح ، بمعنى ان يكون وجود المجتمع مبرراً باعتباره وسيلة لتحقيق غايات الفرد .

والانسان الفرد قبل قيام المجتمع السياسي المنظم كان يتمتع بحقوق طبيعية ، وهو الذى انشأ بارادته المجتمع السياسي المنظم من اجل تأكيد هذه الحقوق الطبيعية وحمايتها ، وعلى ذلك فوجود السلطة فى المجتمع السياسي لا يبرره الا حماية الحقوق الطبيعية للأفراد ، تلك الحقوق السابقة على وجود المجتمع ، ولا يتصور ان يكون للسلطة التي لم تنشأ الا من اجل حماية هذه الحقوق ان ترتكب عدواناً عليها ، انها بذلك تفقد سبب وجودها ومبرر قيامها .

ان السلطة ضرورة والضرورة تقدر بقدرها لا تعدوها ، ومن ثم فان المذهب الفردي يدعو الى تقييد السلطة ووضعها فى أضيق نطاق ممكن بحيث لا تحول دون الفرد واستعمال كامل حريته وكامل امكانياته من اجل تأكيد ذاته والتعبير عن ذاته وتنمية ذاته .

وتأسيساً على ذلك يذهب دعاة المذهب الفردى فى المجال السياسي الى أن حق الحرية وحق المساواة بين الأفراد هما حقان طبيعيان لصيقان بالشخصية الانسانية لايجوز النيل منهما أو تقييدهما الا من أجل الحفاظ عليهما وعندما تقضي بذلك الضرورة .

ويعكس المذهب نفسه على المجال الاقتصادى فيدعو الى حرية اقتصادية كاملة لاتجيز للسلطة ان تتدخل فى النشاط الاقتصادى الفردى أو ان تضع عليه القيود .

ان من حق كل انسان أن يعمل العمل الذى يريد وان يترك ما لا يريد .

ومن حق كل انسان ان يتملك ما يستطيع ان يتملكه ما دام لا يعتدى على حق غيره فى التملك .. وان حق الملكية هو حق طبيعي مقدس لا يجوز تقييده ولا العدوان عليه . كذلك فان سلطان الارادة الفردية ــ تعبيراً عن حرية الفرد وتأكيداً لها ــ يجب أن يسود العلاقات التعاقدية بين الأفراد ، ويجب ان تظل السلطة بعيدة عن هذا الميدان لا تقترب منه الا من اجل انفاذ سلطان الارادة الفردية وحمايته اذا تهدده خطر من أي نوع يكون .

ودعاة المذهب الفردى ــ فى جانبيه السياسي والاقتصادى ــ يقولون انهم بذلك وباعلاء قيمة الانسان الفرد لا يؤدون الى هدم كيان المجتمع وانما هم يبنونه البناء السليم الذى ينبغي ان

يكون عليه، ذلك ان المصلحة الفردية عندهم تؤدي الى تحقيق مصلحة الجماعة التي ليست الا جماع المصالح الفردية، ان الفرد اذ يسعى الى تحقيق مصلحته الخاصة انما يحقق في الوقت نفسه مصلحة المجموع دون ان يشعر .

هذا هو مضمون المذهب الفردي بايجاز شديد .

واذا جاز لنا ان نشير الى بعض المحدثين من ممثلي المذهب فاننا نستطيع ان نشير الى توكفيل Tocqueville (١٨٠٥ – ١٨٥٩) وجون ستيوارت مل J.S. Mill (١٨٠٦ – ١٨٧٣) – في الجانب السياسي – وآدم سميث A.Smith (١٧٢٣ – ١٧٩٠) في الجانب الاقتصادي ، وكلهم ينتمون الى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر : القرنين اللذين بلغ فيهما المذهب قمة نضجه لكي يبدأ بعد ذلك في الانحدار والانحسار في اخريات القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين .

وقد جاء اثنان من هؤلاء الثلاثة – توكفيل ومل – بعد ان كان المذهب قد ترجم عن نفسه عمليا في الثورة الأمريكية وما تلاها من اعلان للاستقلال، ذلك الاعلان الذي يوشك أن يتبنى مضمون المذهب الفردي كاملاً غير منقوص . كذلك بعد ان كانت الثورة الفرنسية قد احدثت دويا هائلاً في العالم كله واصدرت اعلان حقوق الانسان والمواطن الذي جاء بدوره تاكيدا لفكرة الحقوق الطبيعية التي يقوم عليها المذهب الفردي .

توكفيل ومل ليسا اذن من الذين اقاموا المذهب ، ذلك ان جذور المذهب بعيدة وروافده عديدة من ناحية ، ومن ناحية اخرى فقد كان اختفاء النظام الاقطاعي من اوروبا ونشاة الدول بمعناها الحديث ، ثم ظهور الراسمالية التجارية اولاً والراسمالية الصناعية بعد ذلك ، كل هذا قد جعل الفكر الانساني مستعدا لانتاج نظم جديدة تواكب ذلك التطور الحاسم وتدفعه وتندفع به .

واذا كان آدم سميث هو الوحيد من الثلاثة الذي سبق هاتين الثورتين فانه عاش من غير شك في ظل ارهاصاتهما وفي ظل الظروف التي كانت لا بد وان تؤدي اليهما ، هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فان الظروف الاقتصادية المؤدية الى مثل فكر آدم سميث كانت قد نضجت فعلاً بنضج الثورة الصناعية في انجلترا .

ويجدر بنا ان نشير بايجاز الى فكر كل واحد من هؤلاء الثلاثة ، ولما كان آدم سميث اسبقهم زمناً فاننا سنبدأ به ثم نثنى بتوكفيل ونختتم بجون ستيوارت مل .

★ ★ ★

١ – كان **آدم سميث** (١٧٢٣ – ١٧٩٠) استاذ الفلسفة الاخلاق في جامعة جلاسجو ، ومع ذلك فهو اشهر الاقتصاديين المدافعين عن الحرية الراسمالية وابعدهم اثرا . وفكر آدم سميث الاقتصادي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة السياسية وبالمذهب الفردي الذي نحن بصدده بالذات .

والعملان الفكريان الاساسيان لآدم سميث هما كتابه عن « نظرية المشاعر الاخلاقية (١٧٥٩) The Theory of Moral Sentiments الذي يوشك ان لا يذكره احد ، وكتابه « بحث في طبيعة واسباب ثروة الامم (١٧٧٦) An Enquiry into the Nature and Causes of the wealth of Nations . وهو الكتاب الذي ذاعت شهرته حتى انه ليعد احد الاعمال الفكرية الاساسية في تاريخ الفكر الانساني بعد عصر النهضة .

والهدف الاساسي لكتاب « ثروة الامم » هو الدفاع عن الراسمالية الحرة وما يقوم عليها من مشروعات خاصة . وليس من همنا هنا ولا هو من المتصور ان نوجز افكار آدم سميث الاقتصادية ، ولكننا سنشير الى خطوطها العامة العريضة المرتبطة بما نريد ان ندرسه اساسا .

يرى سميث أن ثروة الامة تقاس بدخلها السنوى العام وهذا الدخل العام ليس بدوره الا مجموع دخول الافراد . وكل فرد له مصلحة جوهرية فى زيادة دخله الى اقصى حد مستطاع وهو لا بد فاعل ذلك اذا ترك حرا . وعلى هذا فكل الناس يجب أن يتركوا احرارا . والناس اذ يعملون بحرية من اجل زيادة دخولهم لا يدخل فى اعتبارهم بل ولا يعنيهم انهم يعملون فى نفس الوقت من اجل زيادة الدخل العام ، ولكن كل واحد منهم فى الواقع يجد نفسه مدفوعاً بيد خفية ليحقق غاية ما كانت فى مقصوده .

« Led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention''.

على حد تعبير آدم سميث فى كتابه « ثروة الامم » (١٨) .

وكان آدم سميث شديد الثقة بالطبيعة وقوانينها وكونها مؤدية بالضرورة الى الخير العام، ومن ثم فانه كثيراً ما كان يردد « لتدع الطبيعة تأخذ مجراها » « Let nature take its course'' والقوانين الطبيعية عنده تؤدى الى القول بحرية المشروعات الخاصة والنشاط الخاص لدرجة انه كان يسمى النشاط الخاص بانه نظام الحرية الطبيعية ، وهذا النظام لا بد وأن يؤدى الى الرفاه العام والتقدم .

وترتيبا على ذلك كله فان سميث كان يرفض من الجذور فكرة تدخل الدولة فى النشاط الخاص، ويرى أن فى ذلك تعطيلاً للقوانين الطبيعية وتعويقا للتقدم . وكان لا بد وأن ينعكس فكره ذلك على الجانب السياسي من الناحية الاجتماعية ، وبالفعل فقد كان آدم سميث يؤمن بالحرية الطبيعية أو بالحق الطبيعي فى الحرية ذلك الحق الذى لا يجوز تقييده ، ومن ثم فانه بالنسبة لأنظمة الحكم كان من أنصار الديمقراطية لانها تؤدى الى تقليل الفوارق بين الحاكمين والمحكومين الى ابعد مدى ممكن . (١٩)

وهكذا يقف سميث بين دعاة المذهب الفردى شامخا فى دعوته للحرية الاقتصادية والحرية السياسية ، ودعوته لتقييد نطاق السلطة لكى تظل دائما مجرد حارس لأمن الناس تمكيناً لهم من مباشرة حرياتهم الطبيعية .

ب ـ **الكسيس توكفيل (١٨٠٥ ـ ١٨٥٩)** الراجح انه هو الذى نحت كلمة « Individualism » (٢٠) هذا وان كانت جذور الفلسفة الفردية اسبق كثيرا منه كما سبق أن اشرنا .

وقد اشتهر توكفيل فى الفكر السياسي بكتابه عن الديمقراطية فى امريكا « La Democratie En Amérique » وقد كتبه بعد رحلة قام بها الى أمريكا ليدرس اساسا

(١٨) A. Smith; An Inquiry into the Nature and causes of the wealth of Nations (New york; Modern Library, 1937) IV.II. P. 423.

(١٩) History of Political Philosophy; P. 562.

« مشار اليه من قبل »

(٢٠) دائرة المعارف البريطانية ط ١٩٦٧ ج ١٢ ص ١٦٢ .

نظام السجون حيث كان توكفيل يعمل في القضاء الفرنسي ، وسافر في رحلة الى الولايات المتحدة ليدرس نظام السجون هناك فعاد وقد اخذ بالتجربة الديمقراطية الجديدة التي كانت تبشر انذاك — ١٨٣١ — بتحقيق آمال انصار الحرية واتباع المذهب الفردي .

والمحور الأساسي في فكر توكفيل السياسي هو حق المساواة بين الناس الذي ينظر اليه على انه ارادة الله ، ان الله اراد ان يكون الناس متساوين وان تطور الانسانية نحو تحقيق المساواة انما يتم بعناية الله .

وبالرغم من ان توكفيل كان ينتمي الى اصول ارستقراطية فانه كان يقول ان المجتمع الارستقراطي قد مات وانتهى وحل محله مجتمع تسود فيه فكرة المساواة بين الناس . ان الديمقراطية تمتاز من غيرها بانها تساوي بين الناس . واذا كان الناس متساوين فمعنى ذلك انه لايجوز ان تعلو ارادة احد على اخر ومن ثم تتحقق الحرية ، فالحرية اذن عند توكفيل حق مترتب على المساواة ، ذلك ان المساواة عنده هي اصل كل الحقوق الطبيعية ومصدرها . وكلما تقدم المجتمع كلما تأكدت المساواة بين الافراد وكلما ازدادت الحرية ، ويرى توكفيل ان هذا هو مسار التاريخ الانساني وان ذلك المسار يرتبط بارادة الله ، اذ يبدو ان توكفيل كان عميق التدين .

وحتى يكون النظام الديمقراطي محققا غاياته المثلى في المساواة وما ينتج عنها من حرية فان توكفيل يؤكد على امور ثلاثة :

اولا : الادارة المحلية والبعد عن المركزية وبغير ذلك تفقد الديمقراطية كثيرا من جوهرها بالنسبة للافراد العاديين .

ثانيا : حرية تكوين الجمعيات والنقابات والأحزاب والاندية وما اليها .

ثالثا : تعديل النظام القضائي والتوسع في فكرة المحلفين .

هذا مع الايمان بالمثل العليا الدينية والربط بينها وبين قضية الحرية والمساواة . وقد كتب توكفيل كتابه ذاك الذي دخل به الفكر السياسي وهو في سن الثلاثين ، وتقديري ان اهمية الكتاب ترجع اساسا الى روح الاخلاص والصدق التي سادته من ناحية ، والى انه كان وصفا لتجربة جديدة شدت انتباه الناس واعجابهم وتعلقت بها آمالهم آنذاك من ناحية أخرى ، ولكن الكتاب عدا ذلك ومن الناحية الفكرية بالذات يعتبر عملا عاديا . (٢١)

جـ — وننتقل الان الى اكبر المدعمين المحدثين — وآخرهم ايضا — عن المذهب الفردي وهو : **جون ستيوارت مل (١٨٠٦—١٨٧٣)** عاش جون ستيوارت مل حياته كلها في القرن التاسع عشر ، وكان المذهب الفردي قد حقق في القرن الثامن عشر ثمراته العملية في الثورتين الامريكية والفرنسية وما صدر عنهما من اعلانات ، كذلك كان قد بلغ قمة النضج الفكري . وجاء مل والدنيا توشك ان تتغير ، والمذهب العتيد يوشك ان يهتز ، واحس بفكره النافذ وعشقه

(٢١) راجع : Jean — Jaques Chevallier: Le Grandes auvers Politiques, Paris 1966, P. 221 — 249.

المتلد للحرية بما يدور فحمل قلمه ليرسل أعلى صيحة من صيحات الدفاع عن المذهب الفردى بصورته التقليدية وذلك فى رسالته عن الحرية « On Liberty » .

واذا كان الهدف من وجود الحكومة الصالحة هو تحقيق اكبر قدر من السعادة وتجنب أكبر قدر من الألم ـ على ما تذهب اليه المدرسة البنتامية ومنها مل مع بعض التعديلات ـ لمجموع الافراد ، وتحقيق التقدم عن طريق التعليم ، فان ذلك كله لايمكن أن يتحقق الا بواسطة الحرية .

ان الحرية هي أساس السعادة وأساس التقدم وأساس الحكم الديمقراطي جميعا . وللحرية مظاهر ثلاثة : حرية الاعتقاد وحرية الرأى وحرية التصرف .

ويرى جون ستيوارت مل أن تكون حرية الاعتقاد مطلقة لا يحدها حد ، فللانسان الفرد ان يعتقد ما يشاء وله ان لا يعتقد فى شيء قط ، وله أن يعتقد ما تعتقده الجماعة او غالبيتها ، وله ان يخالف الجماعة كلها فى ما تعتقده ولا ضير عليه فى ذلك ولا قيد اطلاقا .

هذا عن حرية الاعتقاد . أما عن حرية الراى او حرية التعبير عن الراى فان جون ستيوارت مل يذهب أيضا الى اطلاقها من كل قيد . ويقول مل عبارته الشهيرة فى هذا الصدد « ليس للجنس البشرى كله ان يقيد حرية فرد فى أن يعبر عن رايه الا بنفس القدر الذى يكون فيه لذلك الانسان الفرد الحق فى تقييد حرية الجنس البشرى كله اذا استطاع الى ذلك من سبيل » (٢٢)

ويدافع مل عن وجهة نظره فى اطلاق حرية التعبير عن الراى من كل قيد بحجج منطقية قوية؛ اذ يقول ان الراى المعبر عنه اما ان يكون صوابا واما ان يكون خطئا واما ان يدور بين الخطأ والصواب . فاذا كان الراى صوابا فان صالح التقدم البشرى يتحقق بالتعبير عن ذلك الراى ، واذا كان الراى خطأ فان التعبير عنه يؤدى فى نتيجة الحوار والمناقشة الى كشف خطئة ، ومن ثم الى رفضه ، وفى ذلك الخير للمجتمع الانساني ، واذا كان الراى المعبر عنه يدور بين الصواب والخطأ فان عرضه ومناقشته كفيلان بالاستفادة من جانب الصواب فيه ورفض ما عداه (٢٣) .

ويضيف مل الى ذلك فى باب تأييد الحرية المطلقة للتعبير عن الراى انه كثيرا ما عرضت آراء كانت تبدو فى أول الامر مستهجنة وخاطئة من اغلبية الناس ثم تبين بعد ذلك صوابها وصلاحها واسهامها فى التقدم الانساني ، ومن ثم فان استهجان رأى من قبل الغالبية لا يبرر الحجر عليه اطلاقا ، اذ قد يظهر المستقبل صواب ذلك الراى وخطأ الاغلبية فى معارضته فاذا لم تكفل الحرية المطلقة للراى فان مثل هذه الاراء قد توأد ولا تعطى الفرصة للحياة والتأثير على المجتمع الانسانى . هذا عن حرية التعبير عن الراى التى يذهب مل الى اطلاقها ايضا على النحو المتقدم .

ويأتي مل بعد ذلك الى المظهر الثالث من مظاهر الحرية وهو حرية التصرف . والأصل عنده هو كفالة حرية التصرف الفردى حتى وان لم يكن ذلك التصرف على هوى الأغلبية ، ولكن

---

(٢٢) J.S. Mill; On Liberty, London 1859. 2uoted in Messages of Freedom, edited by B.H. Zaidi, London, 1963, P. 53.

(٢٣) المرجع السابق ص ٥٢ ـ ٥٤ .

حرية التصرف وحدها يمكن ان ترد عليها بعض القيود ـ على خلاف الحريتين السابقتين او المظهرين السابقين للحرية ـ وهذه القيود تتمثل اساسا في منع اضرار محقق يقع على المجتمع نتيجة ذلك التصرف . والمجتمع هو الذى يقع عليه عبء الاثبات في هذه الحالة اى ان المجتمع هو المطالب قبل ان يمنع التصرف او يحول دونه او يقيده ان يثبت ان ذلك التصرف ينتج عنه ضرر محقق للمجتمع ، وبغير ذلك تكون حرية التصرف بدورها مطلقة . ان الانسان الفرد هو سيد نفسه فيما يتعلق بتصرفاته جميعا ، ولكن للمجتمع ان يسود فيما يتعلق بالتصرفات التى ينجم عنها ضرر للغير . (٢٤)

وقد كان لمل موقف بالنسبة للنشاط الاقتصادى ايضا ، وهو يذهب اساسا الى تأييد حرية ذلك النشاط ويرى ان الغالب من تلك الانشطة يؤديه الافراد على نحو اكثر كفاءة وجودة مما تستطيع الدولة ان تؤديه، وانه على اى حال في مجال الانتاج فان الدولة لا يجوز لها ان تتدخل ، ذلك على حين يتصور تدخلها في بعض مجالات التوزيع من اجل تحقيق اكبر قدر من السعادة وتخفيف اكبر قدر من الالام البشرية ، ولكن يبقى ذلك التدخل ـ حتى في هذا المجال ـ من باب الاستثناء الذى يرد على الأصل العام وهو حرية النشاط الاقتصادى الفردى (٢٥)

ولقد عاش مل في وقت كانت المذاهب الاشتراكية قد انتشرت وكان كارل ماركس قد اصدر مع رفيقه انجلز البيان الشيوعي وكانت قواعد المذهب الفردى تهتز اهتزازا شديدا وكانت صيحته هي اروع الصيحات واخرها بالنسبة للمذهب الفردى في صورته التقليدية .

خامسا : المذاهب الاشتراكية وقضية الحرية :

خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت الثورة الصناعية قد نضجت في انجلترا اولا ثم في اوروبا الغربية بعد ذلك ونمت معها الراسمالية الصناعية وترعرع في ظلها المذهب الفردى الذى انتهينا حالا من عرضه ، وتكونت طبقة من كبار الراسماليين الصناعيين ووجدت بالمقابل طبقة واسعة وعريضة من العمال الصناعيين ايضا .

ويجمع الدارسون لتلك الفترة حتى من الكتاب الراسماليين انفسهم على ان صورا بشعة من الاستغلال والظلم كانت تسود المجتمعات الصناعية آنذاك . كان الراسماليون يزدادون ثراء فاحشا، وكان العمال يستغلون استغلالا بشعا، كان العامل يعمل اربع عشرة ساعة في اليوم في المتوسط، وكان النساء والاطفال ايضا يعتصرون اعتصارا في تلك البوتقة الصناعية التى لا ترحم . ولفتت تلك الظاهرة المتزايدة انظار الكثيرين من دعاة العدل الاجتماعي ، ولكنها وعلى نحو اكثر راديكالية وعمقا اوجدت في الفكر الانساني تيارا يناهض الراسمالية ويناهض المذهب الفردى بحسبانها مصدر تلك الشرور التي عاشتها البشرية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، هذا التيار هو الذى تبلور بعد ذلك في المذاهب الاشتراكية .

والحقيقة ان الدعوة الى الاشتراكية او الى مفهوم العدل الاجتماعي بمعناه الواسع دعوة قديمة، ولكن تحول هذه الدعوة من اصوات فردية تدعو الى تحقيق الخير الى تيار قوى عنيف يثير القضية على اساس علمي لم يتحقق بصورة حاسمة الا خلال القرن التاسع عشر . ونقطة البدء في هذه المذاهب هي رفض ما يقال له الحقوق الطبيعية للافراد ، ورفض اعتبار الفرد هو المحور الذى

(٢٤) (مشار اليه من قبل)

(٢٥) المرجع السابق ص ٦٩٤ ـ ٦٩٥

تقوم حوله الحياة الانسانية ، واعتبار ان الجماعة هي الحقيقة الاساسية ، وان حقوق الافراد لا معنى لها الا في ظل التنظيم الجماعي ، وذلك كله رفض للمذهب الفردي من أساسه . وتلتقي تلك المذاهب في جملتها على اعتبار ان الملكية الفردية وما تؤدي اليه من نهم ورغبة في تراكم رؤوس الأموال هي مصدر كل الشرور الاجتماعية وان كل محاولة لتغيير صورة المجتمع من مجتمع استغلالي الى مجتمع عادل لا يمكن ان تتحقق مع بقاء الملكية الفردية ، وانه من ثم لا مندوحة عن الغاء الملكية الفردية لتحل محلها ملكية الجماعة لكل وسائل الانتاج .

وفي ظل هذه الدعوة لا تتصور السلطة الا وقد مدت ذراعيها على كل جوانب الحياة ، ولا تتصور الحرية بالمعنى التقليدي الذي كان يدعو اليه انصار المذهب الفردي الا مهيضة الجناح ، ولكن ذلك يعني عندهم ان تختفي حرية القلة المستغلة في ظل النظام الراسمالي لتتأكد حرية الغالبية التي كانت مستغلة والتي تحررت من قيود القهر والاستغلال لتستطيع المشاركة في بناء مجتمعها من ناحية وفي التمتع بثرواته – التي كانت محرومة منها – من ناحية أخرى .

ولا شك في ان الماركسية بين المذاهب الاشتراكية المتعددة كانت اقواها اثرا وكانت اكثرها محاولة لاقامة المذهب على اسس علمية ومن ثم فانها جديرة بنوع من الاشارة الخاصة تعرض بايجاز لمضمونها ولموقفها من قضية الحرية .

والماركسية نظرية متعددة الجوانب وجوانبها مرتبطة ببعضها مما يجعلها عصية على التلخيص ، والاساس الفلسفي للنظرية يتمثل في المادية الجدلية التي ترى ان المادة اسبق في الوجود من الفكر وانها هي الموجدة له . ولن نستطيع هنا بطبيعة الحال ان نعرض للمادية الجدلية ولكن الذي نريد ان نعرض له هنا – وبايجاز شديد – مما يتصل بموضوع البحث هو التفسير المادي للتاريخ الذي يقوم على اساس المادية الجدلية .

ترى الماركسية ان « تاريخ المجتمعات كلها حتى يومنا هذا ليس الا تاريخ الصراع بين الطبقات »

وفي هذا الصراع كانت هناك طبقة قوية واخرى ضعيفة وكانت الدولة واجهزتها بصفة دائمة في يد الطبقة القوية وتعمل لمصلحتها . ان الدولة لم تكن ابدا جهازاً محايداً وانما كانت جهازاً لقهر الطبقات المستغلة لصالح الطبقة المستغلة . وكانت الفنون والفلسفات والقوانين والانظمة السياسية كلها تعبيراً عن مصلحة تلك الطبقة القوية .

ولكن الصراع كان يعمل عمله دائماً ويؤدي الى تطوير المجتمع الانساني الى ان وصلنا الى المجتمع الراسمالي . وتذهب الماركسية الى انه في ظل النظام الراسمالي تستقطب الطبقات كلها الى طبقتين اثنتين هما طبقة الراسماليين من ناحية وطبقة العمال من ناحية اخرى . ووفقاً لما يقولون به من حتمية تاريخية لابد وان ينتهي الصراع بين هاتين الطبقتين الى انتصار الطبقة العاملة التي تسحق بثورتها النظام الراسمالي وما يقوم عليه من مؤسسات سياسية تتمتع بها القلة وتجني ثمارها لتقيم مكانه النظام الاشتراكي وما يقوم عليه من مؤسسات سياسية تتمتع بها الكثرة وتجني ثمارها .

وعندما تقوم الدولة الاشتراكية فان سلطانها يمتد ليشمل كل جوانب الحياة ، ولا خوف عندهم من امتداد هذا السلطان وشموله كل شيء لانه سلطان الكثرة وارادتها . وهذه الخطوة عندهم ليست نهاية النهايات وانما تأتي بعدها خطوة اخرى حاسمة عندما ينتقل المجتمع الاشتراكي الى المجتمع الشيوعي ، وهنا تختفي الطبقات تماما وتبدو الدولة وكأنه لم يعد هناك مبرر لوجودها ومن ثم تذبل اجهزة الدولة وتختفي سلطة القهر وترفرف اعلام الحرية .

ويبين مما تقدم ان الماركسية تميز بين فترتين : الفترة التي تقوم في اعقاب انهيار النظام الراسمالي وهنا لابد من وجود السلطة بل ولا بدمن اتساع نطاقها الى ابعد مدى ممكن . والفترة الثانية التي يقوم فيها المجتمع الشيوعي ، وهنا تؤذن السلطة بالزوال لتحل محلها مؤسسات تلقائية لاتملك وسائل القهر لانها لن تكون في حاجة اليها (٢٦) .

واذا كان المجتمع الانساني لم ير تطبيقا كاملا للمذهب الفردي ــ برغم كل الدعاوى ــ فانه لم ير ايضا تطبيقا كاملا للماركسية برغم كل الدعاوى المقابلة ، وقامت هنا وهناك انظمة تقترب من منطق هذا المذهب او ذاك ولكنها لاتستطيع تحت واقع الحياة وضروراته ان تطبق المذهب تطبيقا كاملا .

★ ★ ★

ومنذ بداية الدراسة كان هدفنا هو البحث عن قضية الحرية في المذاهب السياسية وليس في التطبيقات التي قامت عليها او ادعت انها قامت عليها .

● ● ●

وننتقل الآن الى دراسة مذهب آخر يرفض كل ما تقدم ، وان لم يحجم عن ان يستعير فكرة من هنا وفكرة من هناك ، ذلك هو المذهب الفوضوي .

سادسا : المذهب الفوضوى وقضية الحرية :

المذهب الفوضوى بدوره له جذور بعيدة تمتد الى بعض الكتابات الاغريقية التى نصادفها عند بروتاجوراس وديوجين ، ولكن هذه الجذور لا تعدو أن تكون اشارات عارضة لا تستحق الوقوف عندها (٢٧) .

ودعاة الفوضوية عديدون ولكن اشهرهم جودوين الانجليزى Godwin (١٧٥٦ــ١٨٣٦) وبرودون Proudhon الفرنسي (١٨٠٩ ــ ١٨٦٥) وباكونين Bakounine (١٨١٤ ــ ١٨٧٦) وكروبتكين Kropotkine (١٨٤٢ ــ ١٩٢١) وهما روسيان ، واخيرا الفرنسيان المعاصران ــ بيرتيه Berthier وبونتان Bontemps ورغم تعدد الاتجاهات الفوضوية فان ثمة اساسا مشتركا بينها ، وثمة قضايا اساسية يلتقون عليها وان اختلفوا بعد ذلك في بعض الامور .

ويقوم المذهب الفوضوى اساسا على رأى متفائل بالنسبة للانسان ، ذلك ان المذهب يؤمن بالطبيعة الصالحة للانسان وحبه للخير ورغبته في التعاون مع اقرانه . ويلتقى الفوضويون مع

---

(٢٦) راجع الاعمال المختارة لكارل ماركس جزان وتاريخ الفكر الاشتراكي لكول ، والعديد من الكتابات عن الاشتراكية بعامة والماركسية بخاصة ، وراجع كتابنا عن الانظمة السياسية المعاصرة ص ٩٤ ــ ٩٨ ، ص ٢٤٢ ــ ٢٧١ والمراجع المشار اليها وراجع ايضا :

Essential Writings of Karl Marx Edited by David Caute, A London Panther, London, 1967.

(٢٧) صدر في فرنسا اخيرا ــ عام ١٩٦٤ ــ كتاب بعنوان « écrits sur L'anarchie » يضم مقتطفات من الكتابات التي تدعو الى الفوضوية بدءا من بروتاجوراس في القرن الخامس قبل الميلاد وانتهاء بالمعاصرين من دعاة المذهب ، وسيكون هذا الكتاب بما ضمه من مقتطفات هو عمدتنا الاساسي في عرض الفكرة الفوضوية وموقفها من قضية الحرية .

هذا وقد نشر العدد الثاني من مجلة «عالم الفكر» مقالا قيما عن «الفوضوية» للاستاذ علي ادهم وقد كان لي فيه ايضا عون كبير على الالمام بشتات المذهب .

دعاة المذهب الفردى فى ان الانسان الفرد هو محور الوجود الانسانى وانه يتمتع بحقوق طبيعية فى الحرية والمساواة وفى ان المجتمع ما وجد الا من اجل خدمة الانسان الفرد .

ولكنهم يختلفون معهم اختلافا جذريا حول قضية اساسية هى قضية الملكية الخاصة، فبينما يجعل انصار المذهب الفردى من الملكية حقا مقدسا لا يجوز المساس به فان الفوضويين يلتقون مع الاشتراكيين فى اعتبار الملكية الخاصة مصدر كل الشرور الاجتماعية وفى ان الغاءها امر لا مندوحة عنه من اجل حرية الجميع وسعادة الجميع .

ان الملكية الخاصة هى السبب فى وجود الحكومة والقوانين واجهزة القهر ، والغاء الملكية الخاصة لابد وان يؤدى الى الغاء ذلك كله ، الامر الذى ينادى به الفوضويون ، ذلك انهم جميعا خصوم للدولة وخصوم للتنظيم السياسى ، وكل صور الحكومة وكل انواع السلطة . ويرى الفوضويون ان البديل لذلك كله ان يقوم نوع من التعاون التلقائى بين الافراد فى كل مجالات الحياة الاجتماعية ، واختفاء الملكية واختفاء السلطة مع الرغبة فى استمرار الحياة ومع حب الانسان الطبيعى للتعاون ـ فيما يرون ـ يقيم المجتمع على أساس ذلك التعاون التلقائى ومن ثم تتحقق الحرية الكاملة والعدالة الشاملة .

وهكذا يبين انه من الخطا ان يتصور البعض ان الفوضويين يدعون لهدم الحياة الاجتماعية ، انهم يدعون الى هدم الدولة وكل مؤسساتها ليستطيع الفرد ان يحقق ذاته تحقيقا كاملا ويعيش فى ظل التعاون والحرية والعدالة مع اقرانه جميعا سعداء غير متباغضين .

وواضح مما تقدم ان الفوضويين اذ يدعون الى الغاء الدولة والسلطة انما يدعون الى حلم انسانى ترفرف عليه اعلام الحرية .

ولكن المذهب الفوضوى لم يستطع ان يحقق نفسه فى واقع الحياة ، ويبدو أنه لن يستطيع ذلك على مدى التاريخ المنظور الا ان تتغير طبائع البشر ، الامر الذى لا يقوم عليه دليل .

وعلى ذلك فاننا سنترك الفوضويين مع احلامهم الجميلة لنعود الى الواقع متسائلين عن مصير قضية الحرية فى الوقت الراهن من القرن العشرين .

سابعا : قضية الحرية فى القرن العشرين :

شاهد القرن العشرين حربين عالميتين طاحنتين ، وشاهد بينهما قيام المعسكر الاشتراكى فى جزء من العالم ، وشاهد أيضا العديد من الدعوات الفلسفية والاجتماعية والسياسية ، فما حصاد ذلك كله وما اثره على قضية الحرية ؟

الذى نلاحظه على الفكر السياسى فى القرن العشرين ـ خاصة فى اعقاب الحرب العالمية الثانية انه فكر بعيد عن « الدوجماطيه » المتيقنة التى كان يصطبغ بها فكر القرن التاسع عشر وما قبله ، انه فكر تجريبى وتوفيقى الى حد كبير ، كذلك ومن ناحية اخرى فان الفكر السياسى فى القرن العشرين يريد أن يكون فكرا شاملا لكل جوانب المشكلة التى يعرض لها ، انه لا يكتفى عندما يعالج مشكلة من المشاكل باحد جوانب تلك المشكلة واهمال جوانبها الاخرى .

واذا كانت هذه هى السمات العامة للفكر السياسى المعاصر فما هو موقفه بالنسبة لقضية الحرية ؟

لقد كانت علاقة الفرد بالمجتمع محور الخلاف الجذرى بين من يقفون مع الحرية الفردية من ناحية ومن يقفون مع السلطة من ناحية اخرى.

كان الذين يقولون ان الفرد أسبق من المجتمع وانه أساس وجوده وان له حقوقا طبيعية سابقة على وجوده فى الجماعة يؤيدون الحرية الفردية الى أبعد المدى ولا يرون فى السلطة الا « حارس أمن » لا يجوز له التدخل فى أمور الناس. وكان الذين يقولون بعكس ذلك يرتبون عليه عكس النتائج السابقة ويأخذون بأنظمة شمولية لا تترك شيئا الا وقد امتدت يدها اليه .

والفكر السياسى فى القرن العشرين ـ فى جملته ـ لا يبدأ من اى من الموقفين السابقين . انه يرى ان القول بأسبقية الفرد على المجتمع وبوجود حقوق طبيعية له قول لا يؤيده الواقع وينقضه التفكير السليم .

ذلك أن الفرد المبتوت الصلة بكل الكائنات خيال سقيم لم يقم على وجوده دليل . ان الفرد لم يوجد الا فى جماعة صغرت تلك الجماعة أوكبرت ، ولكن وجود الفرد نفسه مرتبط بوجود المحيط الاجتماعى الذى يوجد فيه ومعنى ذلك ان الوجود الفردى المستقل عن الجماعة هو محض افتراض نظرى غير قابل للتحقيق ، واذا كان ذلك صحيحا فان القول بحقوق فردية طبيعية سابقة على المجتمع يبدو بدوره مغالطة منطقية ذلك ان فكرة الحق نفسها فكرة اجتماعية لايتصور وجودها قبل وجود المجتمع .

كذلك ومن ناحية اخرى فان القول بان المجتمع اسبق فى الوجود من الفرد هو ايضا قول مغلوط وسقيم ، اذ كيف يتصور وجود الكل قبل وجود اجزاء ذلك الكل ؟

لهذا كله فان الاتجاه السائد فى الفكر السياسى فى القرن العشرين هو تصور العلاقة بين الفرد والمجتمع على انها علاقة عضوية مركبة غير قابلة لتحديد السابق واللاحق ، ذلك لان الفرد لايوجد ـ ولم يوجد قط ـ الا فى مجتمع ، كذلك فان المجتمع لايقوم الا على افراد .

هذه العلاقة العضوية المركبة لابد وان تنتهى الى رفض كل الصور التعاقدية لنشأة الدولة التى يقول بها أنصار نظرية العقد الاجتماعى ـ الذين عرضنا لهم من قبل ـ ولا بد ان تنتهى ايضا الى رفض فكرة الحقوق الطبيعية السابقة على الجماعة ، ذلك ان فكرة الحق نفسها ـ باعتبار ان الحق علاقة ـ لا توجد الا فى مجتمع .

والقول بهذه العلاقة العضوية المركبة بين الفرد والمجتمع ورفض الأساسين السابقين ـ ايهما اسبق الفرد او المجتمع ـ لابد وان يؤدى الى رفض النتائج المترتبة عليهما ولا بد ان يعكس ذلك نفسه على قضية الحرية .

ان الحرية السلبية ـ حرية الامتناع التى يقوم عليها المذهب الفردى لم تعد هى الحرية التى يذهب اليها الفكر السياسى المعاصر . ان الحرية حقيقة ايجابية فاعلة وليس تصارها انها امتناع السلطة عن التدخل .

وحتى تقوم الحرية بهذا المعنى لابد ان تواكبها قضية اخرى هى قضية المساواة ، وحتى توجد المساواة لابد وان يتحقق الأمن الاقتصادى وتكافؤ الفرص الاقتصادية ، وان يتمتع كل انسان فرد بكامل عائد عمله . كذلك فانه فى ظل هذه الصورة من صور الحرية لابد وان تختفى كل المزايا الناتجة عن غير العمل الانسانى، اذ بغير ذلك لاتكون هناك مساواة حقيقية ولا يكون هناك امن اقتصادى ولا تكون هناك حرية .

كذلك فان مفهوم الحرية الايجابية فى القرن العشرين وان لم يهتم كثيراً باشكال الحكومات، الا انه يهتم بقضية جوهرية تسبق الشكل هي ان حكومة الكل لابد وان تكون تعبيراً اميناً عن ارادة الكل . ان الدولة التي يجب ان نتجه اليها هي دولة كل الشعب لا دولة فرد ولا دولة فئة ولا دولة طبقة . انها دولة كل من يعيشون فى جماعة واحدة ويسهمون فى بنائها ويشتركون فى انتاجها ولا بد ان يشاركوا ايضا فى عائد ذلك الانتاج بقدر ما قدموا فيه من عمل .

كذلك فان مفهوم الحرية الايجابية فى القرن العشرين يؤمن بحق الناس فيما يعتقدون وحقهم فى التعبير عما يعتقدون ما دام تعبيرهم سلميا . ان حق كل مواطن فى ان يقول « نعم » وفى ان يقول « لا » وهو آمن فى كلتا الحالتين هو حق لاتقوم الحرية الا به . وحتى يكون لهذا الحق بعد حقيقي مؤثر فانه لابد ان يرتبط بالأمن الاقتصادى ، ذلك لان اختفاء الأمن الاقتصادى او تهديده يسلب الانسان الامكانية الحقيقية على قول « نعم » وعلى قول « لا » عندما يريد ان يقول هذه أو تلك .

كذلك فان مؤسسات الدولة جميعا يجب ان تكون تعبيراً عن ارادة مجموع الناس الذين يكونون تلك الدولة ، ان القواعد القانونية التي لاتنبع من ضمير الجماعة مثلها مثل القيم الغريبة التي لم يفرزها ضمير تلك الجماعة لاجذور لها ولا أساس .

هذا هو موقف الغالبية من المفكرين السياسيين فى القرن العشرين ، ومراجعة لأفكار جون ديوى J.Dewey وهارولد لاسكي H. Laski وبرتراند رسل وغيرهم توحي بانهم يلتقون ــ على اختلاف فى الدرجة ــ على الخطوط الأساسية التي اشرنا اليها .

انهم جميعاً ــ وغيرهم معهم ــ يؤمنون ايماناً عميقاً بالحرية الايجابية ، تلك الحرية البناءة التي تجعل الانسان يحقق ذاته ويعبر عن امكاناته ويعيش آمنا على يومه وغده ، آمنا على رأيه وعلى رزقه فى آن معاً .

★ ★ ★

والآن .. وفي أيامنا هذه تجتاح العالم كله تيارات تضم كثيراً من الشباب الذين يرفضون كل شيء ، يرفضون كل القيم وكل الفلسفات وكل العقائد ، بايجاز يرفضون كل شيء حتى العلم نفسه يرفضونه !! ولكن ماذا يقدمون ؟

انهم يقدمون شيئاً سلبياً ولكنه نذير بايجابيات كثيرة قادمة .

انهم يقدمون شكا مريراً فى اسس الحضارة المعاصرة .

والتاريخ يشهد انه ما من حضارة تعرض اساسها للشك العميق والرفض من الأجيال الجديدة الا وكانت تلك الحضارة مهددة فعلاً فى مستقبلها .

ان علامات تغيير عميق فى البنيان الحضاري تحدث الآن ، ونوشك ان لا نحس بها لأننا جزء من ذلك البنيان ، اننا لانحس بدوران الأرض مع انها دائمة الدوران ، واننا لانحس بارهاصات التغير العميق الذى يدب فى الكيان الحضاري القائم مع انه امر حادث فعلاً وما هؤلاء الشباب الرافضون الا نذيراً من نذره .

اليوت والشاعر العربي المعاصر

عبد الواحد لؤلؤة *

قبل بضعة سنوات قال الدكتور لويس عوض « انى وسمى طليعة المشتغلين بالادب والثقافة في بلادنا ، متخلفون نحو عشر سنوات عن متابعة حقيقة ما يجرى في الاداب الغربية المعاصرة التى لا نعرف منها الا القشور »(١) ولا اخال الدكتور لويس عوض قد غير رايه كثيرا في هذه الايام ، الا ان يكون اقل تفاؤلا حول الفارق الزمني بين المشتغلين بالادب والثقافة فى الدنيا العربية وبين ما جرى ويجرى فى الغرب فى الخمسين سنة الاخيرة . ورب سائل يسأل ببراءة لا تخلو من تعال : « ولماذا يتوجب علينا ان نلاحق ما يجرى في دنيا الغرب ، وفى مجال الادب والفكر ؟ أليس لدينا من ثقافتنا وماضينا وتراثنا التليد ما يكفينا كفاية ذاتية ويفيض ؟ » وهذا التساؤل ان وجد ، يذكرنى بما دار من مناقشات في مؤتمر الادباء العرب الخامس المنعقد في بغداد في شباط ١٩٦٥ ، والذى راح الخطباء المصاقيع فيه يتبارون حول موضوع « الادب والغزو الفكرى » يريد بعضهم سياسة الاكتفاء الذاتى ، فانبرى لهم شيخ ازهرى جليل القدر هو المرحوم امين الخولى الذى القى لهم عصاه فاذا بها تلقف ما يافكون . قال الشيخ : « نحن في عصر الترانزستور » ويكفى أن تعرك اذن هذه الالة الصماء حتى يسمع من في الشرق ما يقوله من فى الغرب . وان نحن شئنا ان نتجاهل هذا الذى يجرى فى الغرب فهو ملاحقنا حتى المخادع . وبارك الله ، أولا بارك الله ، في هذه الالة الحدباء التى عليها انسان هذا العصر محمول .

وان كان الامر كذلك ، فلماذا تقنع « بالقشور » من الاداب الغربية المعاصرة ؟

* الدكتور عبد الواحد لؤلؤة استاذ الادب الانجليزى المساعد بجامعة بغداد

(١) غلاف مجلة الاديب البيروتية ، عدد ١٠ (اكتوبر) ١٩٦٢ .

الى الأدب صورة الانسان : فكره وقلبه ومنازعه ؟ هل كانت مجرد صدفة ان مهدت حركة الاستشراق في الغرب لحركة الاستعمار؟ هل جاء الينا الغرب في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن وهو لا يعلم شيئا عنا ؟ ادبنا ؟ فكرنا ؟ اخلاقنا ؟ هل جاءنا فاتح ولم يكن معه عالم او مؤرخ او اديب ؟ هل نزل نابليون بارض مصر ونسي شامبليون خلفه، ام تراه كان يهتم بطريق الشرق الأقصى قدر اهتمامه بحجر رشيد ؟

في يوم انفصام الوحدة بين سوريا ومصر ، كنت اتحدث مع زميل في حديقة احدى الكليات بجامعة اكسفورد، وكان زميلي يغمزني ان اخفف حماسي واخفض من صوتي ، مشيراً الى طالب غير بعيد عنا ، اولانا قفاه ، ولكني وجدت اذنيه اشبه باذني أرنب ، مشدودتين الى فوق ، وهو يسترق السمع . . « هذا يفهم عربي » ومن هذا ؟ فأجاب صديقي : انه طالب اسرائيلي من اصل مصري يعد رسالة دكتوراة عن « مجتمع القرية المصرية في أواخر القرن التاسع عشر » . هه . . وما هذا الموضوع « الأنتيكة » وما هي فائدته العملية لاسرائيل التي اجتمع لها تكتية الغرب وراسمال يهود العالم ؟

واليوم ، وبعد الطوفان ، احس بالخجل من تساؤلي الساذج اكثر من اي وقت مضي.

انا لا ادعو الى حركة « استغراب » عربية تمهد لنا أن ندخل الغرب فاتحين . ولكني اتساءل : لماذا لا نحاول أن نفهم الغرب على حقيقته بعيداً عن الصحافة و « قشور » الثقافة ؟ لماذا لا ننفذ الى صميم هذا الغرب من خلال فهم «انسانه»الذي هو خالق المسرح والنابالم معاً ؟ لماذا لانحاول ان نصل الى هذا الانسان ونجعله معنا لا علينا في معركة المصير ؟ هل يظن ساذج ان متوسط الانسان الغربي « يحب » هذا الانسان الذي ينفخ صدره قائلا : « انا اسرائيلي » ان خمس سنوات في امريكا اقنعتني ان العكس هو الصحيح ،وحتى اوائل الستينات كانت بعض كبريات المطاعم في نيويورك تكتب على واجهاتها : « ممنوع دخول الكلاب واليهود » واليوم تغيرت الكتابة. فلماذا ؟ ليس بالمال وحده ، وليس بالصوت اليهودي في الانتخابات ، ولكن غياب الفكر العربي وسذاجة المتعاملين به غالباً ،يفيد منهما حضور الفكر الآخر .

في بعض المراكز الفكرية في أوروبا اليوم حركة تريد ان تقول للغرب ان الذين حفظوا تراث الاغريق واللاتين وقدموه لأوروبا في عصر النهضة هم اليهود وليس العرب . وهم لا يعدمون الوسائل في الوصول الى الفكر الاوروبي ؟ لماذا ؟ الانهم يتمتعون بقدرات خلاقة ؟ ام لأنهم فهموا هذا الغرب على حقيقته وتغلغلوا في مسارب فكره فعرفوا من أين تؤكل الكتف ؟ ان معرفة فكر الطرف الآخر ضرورة حياتية لكل من يريد ان يتعامل مع ذلك الطرف، ومن جهة ثانية فانها ضرورة لافهام ذلك الطرف انا موجودون ، فيسمعه صوتنا كما نستمع الى صوته ، هذا اذا اردنا لصوتنا أن يسمع.

واذا تجاوزنا عن النواحي العملية او ذات النفع المرحلي في حقبة من حقب التاريخ، فان من المسلم به ان الفكر لا يزدهر الا بالتلاقح ، وهذا اللقاح هو في غالب الأحيان « اجسام غريبة » تؤدي مفعولها في نضج الفكر وتقويته ، تماماً كما يفعل لقاح الاجسام الغريبة الذي يدخل الجسم البشري فيحصنه ضد الأمراض ويقويه . وليس هنا مجال عرض ما حصل للفكر العربي عبر العصور من جراء اتصاله بفلسفة الهند وفارس والاغريق ، وليس هنا مجال عرض ما حصل للشعر العربي شكلاً ومضموناً منذ ابي نواس حتى ايامنا هذه ، مروراً بالاندلس والمهاجر . لقد افاد الفكر العربي ، والأدب احد مظاهره ، من اتصالات متفاوتة بأفكار وآداب غريبة عنه. قبلها حيناً ، ورفضها حيناً آخر ، تأثر ببعضها حيناً الى درجة كادت تفقده أصالته ، وحيناً خرج

من تلك الآداب بحصيلة هضمها ومثلها واخرجها شرابا سائغا للشاربين .

ومنذ بواكير هذا القرن وادباؤنا على اختلاف مشاربهم يتحدثون عن تأثر الأدب العربي بالآداب الغربية . وربما كانت مدرسة « الديوان » في مصر قد بلورت تأثر الشعر العربي بالشعر الانجليزى على الخصوص وفي حدود العشرين السنة الأخيرة، وفي غضون الحرب العالمية الثانية او بعدها بقليل ، جعلنا نسمع بصورة خاصة عن شاعر انجليزى بالذات ، طبقت شهرته آفاق اوروبا وامريكا **وترك آثاراً متفاوتة على جيل كامل من** الشعراء والنقاد في الغرب لا زالت ماثلة الى **اليوم. ذلك الشاعر هو : توماس ستيرنز اليوت** Thomas Stearns Eliot.

ترى ما الذي يمثله اليوت بالنسبة للشعر والنقد الذي كتب بالانجليزية وتداوله العالم الغربى في حدود الخمسين السنة الاخيرة ؟ **ما هو موقع اليوت بالنسبة للفكر الغربى عموما** وبالنسبة **للشعر والنقد** ؟ واذا وصلنا الى **معرفة هذه الامور** بالنسبة للغرب بقي علينا ان نتلمس مدى التأثير الذى وصل الينا . ومتى ، وكيف ، والى أى حد وبأية صورة .

هذه التساؤلات قد ينكرها البعض ولا يجد لها مبرر وجود . ولكننا في العقدين الأخيرين من هذا القرن جعلنا نقرأ دراسات وتعليقات **حول الموضوع ، تتفاوت في قيمتها تعميماً وتخصيصاً . وفي عرضي لما وصلت اليه يدى** وجدت ان ثمة حاجة الى تقديم اليوت الى القارىء العربى بصورة فيها تركيز وشمول . فان افلحت في ذلك فالخطوة الثانية هي تلمس تأثير هذا الشاعر الناقد على شعرنا العربى المعاصر وبخاصة في انتاج اثنين من اهم شعرائنا المعاصرين بنظرى وهما : بدر شاكر السياب وصلاح عبد الصبور .

يصدر الشعر الانجليزى المعاصر عموما عن ينبوعين : الاول هو الشعر الانجليزى في القرن السابع عشر (الميتافيزيقى) والثانى هو الشعر الفرنسي في اواخر القرن التاسع عشر **(الرمزى) (٢). لقد اخذ الشعر المعاصر عن** الينبوع الاول استعمال التشبيهات غير المتوقعة التى تدفع القارىء الى تفكيك الابيات لكى يفهم القصيدة . كما اخذ كذلك النزوع الى ترتيب العبارات حسب الفكرة ولو كان ذلك الترتيب على حساب الموضوع نفسه . واحسن الامثلة على ذلك هى قصائد **جون دن** John Donne **واندرو مارفل** Andrew Marvell

ففي قصيدة **جون دن** المشهورة « وداع يمنع الحزن » Valediction : Forbidding Mourning **يقول الشاعر لحبيبته وهو يودعها مؤكدا عليها** الا تحزن لفراقه :

كالرجال التقاة يفارقون الحياة بهدوء ،

ويهمسون لأرواحهم آن اذهبي ،

بينما بعض رفاقهم الحزانى يقولون ،

لقد فارق النفس الآن، والآخرون يقولون، لا:

كذلك دعينا نذوب ، دونما ضجة ،

دون اثارة سيول دموع او عواصف حسرات،

انه تدنيس لافراحنا

أن نخبر الآخرين عن حبنا .

يقول الجاحظ : « الشعر لا يستطاع ان يترجم ولا يجوز عليه النقل ، ومتى حول

---

(٢) للتوسع في هذه الناحية براجع البحث الذى كتبه توفيق صايغ العدد (الآداب) الممتاز عن الشعر (كانون الثانى – ١٩٥٥) ص ٩٢ وما يليها .

تقطع نظمه وبطل وزنه وذهب حسنه ،وسقط موضوع التعجب فيه »(٢) ولكن القارىء العربي الذي لا يعرف هذه القصيدة في نصها الأصلي ويجد في ترجمتي لها غموضاً وعيوباً ذكرها الجاحظ ، فليعلم انها في الاصل اشد غموضاً وتعقيداً منها في الترجمة العربية ، وليعمد الى تفكيك الأجزاء ، فماذا يجد ؟ المقطع الأول جميعه صورة واحدة بالغة التعقيد ، قاسية الجرس ، هي آخر ما تتوقع حبيبة أن تسمعه من حبيبها المضطر لفراقها لحاجة تقتضيها امور معاشية دنيوية . وتقديم المشبه به في مطلع القصيدة على هذا النحو المباغت يأخذنا بالدهشة ، خصوصاً وانه ينقل صورة الفراق بالموت لتعادل الفراق بالسفر . من المألوف ان يقول الشاعر لحبيبته وهو يفارقها : لا تجزعي فلن يطول غيابي ، ولكن ربما كانت هذه اول مرة في التاريخ يقول فيها شاعر لحبيبته : دعينا نفترق بهدوء كما لو كنا سنموت الآن . المقطع الاول جميعه صورة واحدة قاسية تنتظر وجه التشبيه الذي يأتي بعنف في اول المقطع الثاني : « كذلك دعينا نذوب ، دونما ضجة » وتتساءل : لماذا أو يأتينا جواب مقنع ، لو جاء لذاته ، مستقلاً عما سبقه من صور . انه حب عظيم اذن هذا الذي يربط الشاعر بحبيبته ، ولا يريد ان يطلع عليه الآخرون . ولكن هل هذا الافراط في الحرص والحفاظ يبرر اسلوب الحرص ذاته ؟ ثم تتبع سبعة مقاطع كلها تشابيه غريبة ومبررات اغرب ، تريد أن تقول ان روحينا متلازمتان مهما فرقت الظواهر بينهما ، فالفراق تارة اشبه بسبيكة ذهب تستدق بالطرق وتمتد حتى تصير خيطاً رفيعاً يبتعد طرفاه عن بعضهما ولكنهما لا ينفصلان ، وتارة تكون الروحان اشبه بساقي « فرجال » الساق ذات الابرة ثابتة مكانها لا تتحرك ، والساق ذات القلم تدور حولها وهما تميلان نحو بعضهما وتجتمعان في النهاية . واذا بقيت الساق ذات الابرة (ثابتة) مكانها بينما استمرت الساق الثانية (تدور) حولها ، فان الدائرة ستكون (كاملة) في النهاية (وسترجع) الساق الدائرة الى حيث (ابتدات) ويتم اللقاء . وكمال الدائرة كناية عن انجاز العمل الذي اضطر الشاعر الى (الدوران) و (الابتعاد) انجازاً فيه صفة الامتياز والكمال .

هذا النوع من الشعر يجعل عملية التذوق أشبه بحل المعادلات الرياضية او تفهم الاشكال الهندسية ، وهذه جميعا فعاليات ذهنية تنتهي بنوع من النشوة لدى القارىء ان هو امتلك ناصية القصيدة . وهذا النوع من الشعر يسميه النقاد بالشعر (الميتافيزيقي) جرياً على تسمية الشاعر **جون درايدن** John Dryden من شعراء القرن السابع عشر . لقد استهوى هذا الشعر شعراء النصف الأول من هذا القرن بفضل اليوت نفسه الذي اهتم بدراسته والاشارة اليه كما اهتم بالشعر المسرحي الذي عاصر شكسبير وشغل القسم الاهم من القرن السابع عشر .

اما الينبوع الثاني ، وهو الشعر الرمزي الذي طبع الشعر الفرنسي في اواخر القرن التاسع عشر ، فقد أخذ عنه الشعر الانجليزي المعاصر صفتي الايجاز والبلورة مما جعل تفهم القارىء لهذا الشعر ابطأ واشق لانه لا يعتمد عنصر المباشرة والخطابة والتقرير بل عاد يتميز بصفاء اشبه بالموسيقى « يبعث حالة ذهنية اقرب الى الشدهة الصوفية » (٤) . وفي الوقت الذي قرب الرمزيون الشعر الى الموسيقى ، كما فعل مالارميه Mallarmé وبودلير Baudelaire ورامبو Rimbaud نجد الصوريين (الايماجيين) يقتربون بالشعر

(٢) الحيوان : ج ١ ص ٧٥

(٤) توفيق صايغ ، المصدر السابق

من التصوير ، والحركة الصورية (الايماچزم) imagism تعود في الواقع الى الشاعر الامريكي المغترب في أوروبا ازرا پاوند Ezra Pound والى الشاعرة الامريكية التي سبقته **اميلي ديكنسن** Emily Dickenson التي تميز شعرها بالتركيز الأنيق والرموز العتيقة . وكان پاوند بتعاليمه ونشاطه الفكري ، القوة الدافعة في حركة **الايماچزم هذه** (١٩١٣) وتكاد تكون الحركة الأدبية الوحيدة التي قام بها الامريكيون في اوروبا وامريكا . وقد بدأت باعتماد الشاعر على خلق الصورة وبترك الزوائد ، بحيث يمثل المضمون للعين بارزا محدد الجوانب . خذ مثلاً القصيدة التالية « عربة اليد الحمراء » **لوليم كارلوس وليمز** (٥) :
William Carlos Williams

الكثير يعتمد

على

عربة يد

حمراء

مزججة بماء

المطر

قرب الفراخ

البيضاء

في مثل هذا الجو الشعري الذي ساد في امريكا واوروبا في اوائل هذا القرن برزت شاعرية اليوت لتقود الحركة الشعرية النقدية وتوجهها وجهة طبعت النتاج الشعري في القارتين وستبقى عنصراً مؤثراً لاحقاب عدة ، بعد أن تجاوزت الشعر والنقد الى الكتابة المسرحية . فمن هو اليوت هذا ، وما هو اساسه الفكري والفني ؟

يقول الناقد الأمريكي ف . و . ماتيسن F.O. Matthiessen عندما يحين الوقت لتدوين تاريخ الشعر المعاصر في **بلادنا فان الشخصيتين الرئيسيتين ستكونان في الغالب فروست** Frost **واليوت** Eliot. ان الفرق بين الاثنين هو كون الأول شاعر « الانسان في الطبيعة » وكون الثاني شاعر « الانسان في قفر المدينة » . (٦)

ولد توماس ستيرنز اليوت عام ١٨٨٨ في سانت لوى بولاية مزوري الامريكية حيث كان والده يعمل بالتجارة وجده يعمل في خدمة الكنيسة . وقد قاما معا بتأسيس جامعة واشنطن هناك . ولكن الاسرة تحدرت من شمال شرق الولايات المتحدة ، من ذلك الاقليم المرموق ثقافيا والمعروف باسم (نيوانكلند) New England . كان الشاعر يحس دائماً بأنه من أهالي نيوانكلند عندمايكون في الجنوب الغربي (مزوري) ومن أهالي الجنوب الغربي عندما يكون في نيوانكلند . التحق بجامعة هارفرد ذات التراث الثقافي العريق وعمل بتحرير مجلة Harvard Advocate اثناء دراسته،ونشر فيها بعضاً من قصائده المبكرة. وبعد حصوله على درجتي الليسانس والماجستير واصل دراسة الفلسفة لمدة سنة بجامعة باريس، وثلاث سنوات بعدها في هارفرد ، وسنة أخرى في اكسفورد ، وذلك عند اندلاع الحرب العالمية الاولى عام ١٩١٤ . ومنذ ذلك التاريخ اقام هذا الشاب الواسع الثقافة بقية حياته في انجلترا حتى توفي في مطلع العام ١٩٦٥ . وفي عام ١٩١٥ تزوج اليوت راقصة انجليزية وعمل بالتدريس زمناً ، ثم انتقل الى العمل في بنك (لويدز) . وفي عام ١٩٢٢ ، بدأ يحرر مجلة « المقياس » Criterion ذات التأثير الأدبي الواسع . وبعد ثلاث سنوات التحق بدار (فيبر) Faber للنشر . وفي عام ١٩٢٧

---

(٥) جبرا ابراهيم جبرا ، الحرية والطوفان ، دار مجلة شعر (بيروت) ١٩٦٠ ، ص ٢١٤ .

(٦) Foerster & Falk, **American Poetry & Prose**, Boston (1960) p. 941.

اكتسب الجنسية البريطانية وانتمى الى الكنيسة الانجليزية . وفي عام ١٩٢٨ أعلن انه « ملكى في السياسة ، كلاسى في الأدب ، انكلو ـ كاثوليكى في الدين » وأفصح عن رفضه للقيم التى تعتنقها الطبقة الوسطى الامريكية ذات العقلية التجارية ، التى وصفها بالتفاهة والانحلال والافتقار الى المغزى الروحى . وخلافاً للكثير من معاصريه الذين راحوا يبحثون عن نوع مثالى من الشيوعية العالمية ، **التجأ اليوت الى سلطان الكنيسة الاولى والى** مرامى التصوف المسيحى . وهكذا بدأ اليوت يعنى بالزهد والتامل وانكار الذات ويتجه نحو الايمان كما كان في العصور الاولى قبل ان تشوبه التعقيدات العقلانية مفضلاً ذلك جميعاً على فوائد العصر الحديث بما فيه من علوم وعقلانية وتقدم ورفاه مادى .

بدأ اليوت حياته الشعرية عام ١٩١٧ بمجموعة « بروفروك وملاحظات اخرى » — Peufrock and Other Observations — واعقبها بمجموعات شعرية شعرية يظهر فيها **الاسلوب الشعرى الذى ميز الشعراء الميتافيزيقيين الانجليز فى القرن السابع عشر علاوة على اسلوب الشعراء الرمزيين الفرنسيين امثال لافورك وكوربيير** Laforgue, Corbièrre وكذلك اسلوب الشعراء الصوريين الأوائل وبخاصة ازرا باوند الذى يعترف اليوت بفضله كما يتضح من اهداء قصيدة «الأرض الخراب» The Waste Land . وقد نتج من هذه التاثيرات جميعاً اسلوب ميز قصائد اليوت يمكن وصفه بالاسلوب « الجديد » فى هذا العصر ، ويذكرنا باسلوب وتمن Whitman « الجديد » قبل قرن من الزمان . تظهر قصائد اليوت المبكرة مزيجاً متجانساً من الجد والهزل، يجد القارىء فيها نتفاً من الأغانى الشعبية واللغة الدارجة ومشاهد من الحياة العالية والمبتذلة ، ونماذج من المعارضات الشعرية ؛ **كل ذلك الى جانب اشارات الى اسفار التوراة** واشعار دانتى ومسرحيات شكسبير والاساطير القديمة . ولكون نتيجة ذلك كله ، وخصوصاً **فى القصائد الطوال ، مزيجاً مركباً من الاشارات الثقافية والاستعارات والمقتطفات والأصداء الأدبية يلم باطرافها ويوحدها موقف ناقد من الحياة . ويمكن القول ان صور العشرينات** والثلاثينات من هذا القرن تجتمع فى سلسلة متواصلة من الصور تقدمها مجموعات : « قصائد » Poems (١٩١٩) ، « الأرض الخراب » The Waste land (١٩٢٢) « اربعاء الرماد » Ash Wednesday (١٩٣٠) ، و « رباعيات اربع » Four Quartets (١٩٤٣) .

نال اليوت عدداً من درجات الدكتوراة الفخرية من جامعات امريكا وانجلترا ، كما قدم (محاضرات كلارك) Clark Lectures الشهيرة بجامعة كمبردج عام ١٩٢٦ ، وعين (استاذ الشعر) بجامعة هارفرد ، ١٩٣٢ ـ ١٩٣٣ ونال (وسام الاستحقاق) Order of Merit عام ١٩٤٨ وجائزة نوبل فى الآداب فى السنة ذاتها .

والى جانب الشعر ، اهتم اليوت بالمسرح الشعرى وذلك بتاثير اهتمامه المبكر بالمسرح الشعرى الانجليزى فى القرن السابع عشر . ففي عام ١٩٣٥ نشر مسرحية « قتل فى الكاتدرائية » Murder in the Cathedral **لا تصل فى اصالتها الى قصائده السابقة ولم تؤثر كما اثرت ، رغم كونها تعبيراً بارعاً عن الانتماء** الديني . واعقب ذلك مسرحية « حفلة كوكتيل » Cocktail Party (١٩٥٠) و « الموظف الخاص » Confidential Clerk (١٩٥٣) **وكلتاهما استعراضات فلسفية اكثر من كونهما مسرحيتين .**

ان تاثير اليوت على الجيل الذى عاصره من الشعراء والنقاد والباحثين ليس موضع نقاش بين عارفى اليوت . وان كان شعره قد **اثر تاثيراً مباشراً فى انتاج معاصريه من الشعراء فى امريكا وانجلترا امثال سبنسر** ، Spencer. واودن Auden, وماكليش Macliesh وهارت كرين Hart Crane وكونراد ايكن Conrad Aiken

وغيرهم كثير ، فان آراءه في النقد قد أوجدت مدرسة « النقد الجديد » التي تتناول بالتحليل اعمالاً ادبية كاملة . فمن كتابات اليوت النقدية صدر عام ١٩٢٠ « الغابة المقدسة » The Sacred Wood وعام ١٩٣٢ « مقالات مختارة » Selected Essays وعام ١٩٣٣ « وظيفة الشعر ووظيفة النقد » The Use of Poetry and the Use of Criticism

وقد ساعدت هذه الكتب في اعادة تفسير التراث وازاحة الغبار عن عمالقة مطمورين كما تصدت لقدسية الرومانسية والشعر الذاتي . واضافة الى كل هذا فقد اهتم اليوت بتحديد مستويات للعقيدة والسلوك في مجتمع مسيحي فنشر عام ١٩٣٩ « فكرة المجتمع المسيحي » The Idea of Christian Society وعام ١٩٤٨ « ملاحظات حول تعريف الثقافة » Notes towards the Definition of Culture.

بعد هذا التعريف الموجز بالشاعر ، احب ان استعرض مع القارىء شيئاً من القصائد التي اعتقد ان الالمام بها ضروري لكل مناقشة جدية لما يمثله اليوت في مجال الشعر وساكتفي بالقليل من آراء الشاعر النقدية ، وباشارات سريعة الى مسرحه الشعري ، لان حدود هذا البحث تتناول اليوت شاعراً بالدرجة الاولى ، ومدى تأثيره على الشعراء العرب المعاصرين ، رغم ان بعض شعرائنا المعاصرين جرب الكتابة النقدية بصورة متفرقة ، كما فعل بدر السياب في بعض المقابلات او الرسائل الى المجلات الادبية ، او المحاضرات العامة ، او كما فعل صلاح عبد الصبور كذلك ، وبخاصة في كتابه القيم « حياتي في الشعر » (٧) وللسبب ذاته لن اعرض للمسرح الشعري ، رغم أن صلاح عبد الصبور نشر مسرحيات شعرية موفقة هي « مأساة الحلاج » (١٩٦٥) ، « مسافر ليل » (١٩٧٠) ، « الاميرة تنتظر » (١٩٧٠) ، واخيراً « ليلى والمجنون » .

من قصائد اليوت المهمة في شعره المبكر « مقدمات Preludes » (١٩٠٩) وهي قصيدة مؤلفة من اربعة مقاطع قصيرة ، كل مقطع يعبر عن موضوع رئيسي ، يشبه اللحن الرئيسي في التركيب السمفوني . الاسلوب في هذه القصيدة ـ اللحن هو مزيج من الاسلوب الرمزي والاسلوب الصوري . واختيار العنوان « مقدمات » هو اختيار واع ، لان هذه المقدمات من الالحان سوف تتكرر وتعود الى الظهور في قصائد اليوت اللاحقة ، تماماً كما تتكرر الالحان الرئيسية في المقطعين الثاني والثالث من السمفونية بشكل تتوسع فيه وتتطور تلك الضربات السريعة الموجزة في الحركة الاولى، او المقطع الاول من السمفونية. في المقطع الاول من القصيدة او في « المقدمة » الاولى ، يجد القارىء نفسه أمام صورة من صور « الخواء » وفي المقطع الثاني يجد تجسيداً لصورة « الوحشة » وفي المقطع الثالث صورة من صور « القرف » في حياة عزباء اوشكت ان تنسى عهد الصبا ، وفي المقطع الرابع نجد صورة « الشوق » والشبق في حياة رجل اعزب .

روحه تتمطى عبر السماوات

التي تتلاشى خلف مباني المدينة

والذي يحلم بالأماسي في « شارع معتم » في اطراف تلك المدينة . وفيما يلي اقدم ترجمة بالعربية للقارىء الذي لا يعرف الأصل ، وهو المقطع الأول من « مقدمات » .

يخيم المساء الشتائي

مع روائح الشواء في الممرات

الساعة السادسة .

اعقاب محترقة لنهارات مدخنة .

وهذه زخّة عارمة تلتف

(٧) صلاح عبد الصبور « حياتي في الشعر » دار العودة (بيروت) ١٩٦٩ .

البقايا المتسخة
من أوراق ذاوية حول قدميك
وجرائد من عرصات خاوية ،
الزخات تصطفق
على ستائر مكسّرة وأغطية مداخن ،
وفي زاوية الشارع
حصان عربة وحيد ينفث البخار ويدق الأرض.
ثم تضاء المصابيح .

في هذا المقطع نجد خير مثال لما سبق الحديث عنه من ان شعر اليوت المبكر يجمع بين الرمزية والصورية من حيث الاسلوب . والاسلوب الرمزي هنا يتجلى في هذا « الايجاز والبلورة » في الصور والتعبيرات التي تترابط مع بعضها ترابطا وجدانيا وليس منطقيا . فمن الواضح ان ليس ثمة علاقة منطقية ، كتعلق النتيجة بالسبب مثلاً ، بين هذه الصور . فما هي العلاقة المنطقية بين « الساعة السادسة » مساء وبين « زخة عارمة » واعوية تعصف بأوراق الشجر الذاوية والجرائد التي اصابها البلل فراحت تلتف حول اقدام الماشين ؟ وما هي العلاقة بين المطر يهمي فيضرب «اغطية المداخن» وبين حصان العربة « الوحيد » الذي يقف على ناصية الشارع ، يصعد من جسمه الساخن بخار ، بفعل المطر البارد والهواء العاصف ؟ ثم ما علاقة كل ذلك باضاءة مصابيح الشارع دفعة واحدة ؟ .

من الطبيعي ان ليس ثمة علاقة منطقية بين هذه الصور جميعا . ولكنّ هناك ترابطا وجدانياً وثيقاً بين الصور السابقة ، تجتمع كلها لتنقل الى القارىء صورة « اللاشيء » و « الرتابة » هنا . فعند الساعة السادسة مساء يعود الموظفون الى مساكنهم وقد خيم الظلام وبدأ اعداد طعام العشاء ، وهو في الغالب شواء ، لأن هؤلاء الموظفين والكسبة يعيشون من اجل لقمة لذيذة لاتتاح لهم الا في المساء .

ولذا فانت تشم روائح الشواء تسرى بين ممرات العمارات والمساكن . الاماسي اشبه باعقاب السجاير المحترقة ، والنهار مليء بالدخان ، لأنه نهار عمل في المصانع في لندن ، او اية مدينة صناعية أوروبية يغلفها الدخان او الضباب . والمطر شيء مألوف ، لذا فان الزخات التي تعصف بالنفايات والجرائد الملقاة من البيوت في العرصات الخاوية ، هي مناظر مألوفة ولكنها مناظر غير جميلة .

اما الاسلوب الصوري فهو في الواقع احد جوانب الاسلوب الرمزي لأن « الايماجية » هي تطوير احد جوانب الرمزية . فصورة «اعقاب محترقة لنهارات مدخنة » هي صورة محسوسة شديدة النتوء . فاعقاب السجاير المحترقة لا قيمة لها سوى كونها دليلاً على سيجارة « كانت » و « لم تعد » موجودة . وعندما كانت فانها كانت في حالة تحول الى دخان ينتهي رماده في العقب . فالمساء هنا عقب سيجارة لنهار ملؤه الدخان . وهو ، كما ترى ، تصوير غير متوقع ، قاس ، نابيء ، غير وارد الحديث عنه بكونه تشبيهاً جميلاً يعجبنا ، أو تشبيها غير جميل فلا يعجبنا . المهم انه ينقل صورةً مبالغاً في دقتها وبروز حافاتها وخطوطها ، ومن هنا هذه الهزة والعنف في تمثيل المضمون .

الانطباع العام الذي تتركه هذه الصور المتنافرة حيناً والمترابطة حيناً آخر هو انطباع عن خواء ، عن لا شيء ، هو ما يميز الحياة في هذا الجو . فنحن نحس بوجود انسان « هنا ولكننا لا نكاد نتميز معالمه . فروائح الشواء في الممرات تنم بالطبع عن وجود من يشوي ، ولكننا لا ندرك له وجوداً حقيقياً . واقرب صورة الى وجود انسان في هذه القصيدة هو البيت « من اوراق ذاوية حول قدميك » لمن هاتان القدمان ، ومن هو المدلج في هذا العتم؟ الشخص لا يكاد يبين . و « حصان عربة وحيد ينفث البخار ويدق الارض » تنقل صورة الخواء وغياب الانسان حتى في صورة الحوذي صاحب

العربة ، الذى ترك عربته على الناصية ، والتجأ الى ظل مبنى أو سقف قريب ، ينتظر ان يمر من هناك من يستاجر عربته ، ولكن لا احد . لذا نجد حتى الحصان قد برم بهذه الحياة وراح يدق الأرض بحوافره ، لمجرد ان يقوم بعمل يغير من رتابة الوقوف والانتظار للذى يأتي ولا يأتـي . الكائن الحي هنـا ، حتى فى صورة الانسان ، هو كائن « موجود » فحسب ولكنه وجود من لا يعيش ولا يموت .

المقطع الثاني يصوّر طلوع النهار الكئيب الذى يخيم على شوارع اختلط فيها الثلج بما يرش عليه من نشارة الخشب ، تطاه الأقدام الثقال لعمال وكسـبة يبكرون الى اعمالهم ويتناولون فطورهم من بائع القهوة على قارعة الطريق . جماهير من البشر مختلطة ، تجعل

المرء يفكر بجميع الايدى

التي ترفع الستائر الكالحة

فى الالوف من الغرف المفروشة

وهذه « الغرف المفروشة » يستاجرها هؤلاء الناس الـذين لا بيت لهم ولا عائلة ولا ارتباطا دائما بهذه الحياة ، بل كأنهم عابرو سبيل بين الميلاد والممات .. أية حياة موحشة هذه !

المقطع الثالث يصور حياة « واحدة » من هؤلاء البشر ، يخاطبها الشاعر ولكننا لا نحس لها وجـوداً :

قذفتِ الدثارَ من السرير

بقيتِ مستلقيةً على قفاكِ ، وانتظرتِ

اهكذا ينهض من النوم انسان سعيد يستبشر بطلوع الصباح ؟

أخذتكِ تهويمة ، ورحت ترقبين الليـل يكشف

ألف صورة عفنة

تكونت منها روحك ،

كانت تتطافر نحو السقف .

ليس فى حياة هذه « الانسانة » اية متعة ، ونحن نعلم عن الشيء الوحيد الذى تعمله عند النهوض من عبارة الشاعر وهو يخاطبها :

جالسة على حافة السرير ، حيث

حللت لفائف الورق من شعرك ،

او مسكت أسفل قدمين صفراوين

بين راحتي كفين متسختين .

المقطع الرابع يصور حياة اعزب منس يبحث عن الارتواء فى شوارع خلفية ،

تطاها اقدام عنيدة

فى الساعة الرابعة والخامسة والسادسة

وكل ما حوله رغبة عارمة وتشوف ليطفىء حرمانه ، وفى آخر القصيدة نسمع صوت اليوت نفسه معلقاً على كل ما سبق من صور فيقول :

العوالم تدور مثل عجائز

يجمعن الحطب فى عرصات خاوية

فالعوالم هنا مهجورة تذكرنا بصورة « القرية المهجورة » فى قصيدة اوليفر كولد سميث Oliver Goldsmith المشهورة «The Deserted Village» حيث لا تجد فى القرية ، بعد أن هجرها الشباب والقادرون على العمل وراحوا الى المدينة ، سوى عجوز تجمع الحطب لتتقى به برد الشتاء فى وحدتها وعجزها . ولكن الأقسى من ذلك أن العجائز فى قصيدة اليوت يبحثن عن الحطب فى ارض ليس فيها حطب .

الخواء والوحشة والقرف والتشوف المضني هي صفات العالم الذى يصوره اليوت فى قصيدة « مقدمات » . وهذه الصور ـ الالحان تتكرر

بصورة متطورة في قصائده اللاحقة مما يكسب هذه القصيدة اهمية خاصة .

القصيدة الثانية المهمة في شعر اليوت المبكر هي « اغنية العاشق ج . الفريد بروفروك » The Love-Song of J. Alfred Prufrock (١٩١٥) . هذه القصيدة هي صورة ذاتية يرسمها بروفروك . وهي في الوقت ذاته صورة لمجتمع عماده احاديث ضحلة تدور حول اكواب الشاي والقهوة ، يلوك موضوعات في الفن دونما فهم من جانب المتحدثين ، ويتعامل بسفسطات تنم عن مجتمع برم بالحياة ، فابتعد عن المشاعر الأصيلة والفكر الجاد ، وراح يغالب لجحاً من التفاهة والتصنع . مجتمع ليس بالحي ولا بالميت ، بل هو في منزلة بين المنزلتين عجيبة . يراقب هذا المجتمع واحد من افراده ، اشد حساسية منهم ، فيرى الحقيقة التي تغيب عنهم . ولكنه في الوقت ذاته شديد الانتماء الى هذا المجتمع بحيث لا يسعه أن يثور ثورة حقيقية ضده . تبلغ شدة الحساسية بصاحبنا درجة لا يقوى معها على تحمل الحياة اكثر مما تحمل وان هو حاول ان يمسك بخشبة النجاة ، وهو يقاوم الموج ، لكانت النتيجة المحتمة هي الغرق ذاته .

ولكن القصيدة لا تقول ايا من هذه الامور بصورة مباشرة . بل انها تتبع اسلوب « المونولوج الدرامي » او ما يمكن أن يدعى بالمناجاة المسرحية . حيث يوجه العاشق بروفروك ، أو الشاعر ، خطابه الى المشاهد ، أو القارىء . ويظهر هذا من البيت الأول في القصيدة « لنذهبن اذن ، أنت وانا » حيث تبدأ شخصية هذا الفرد من المجتمع بالبروز التدريجي من خلال المشهد الافتتاحي الذي يتسم بالسلبية وغياب الحساسية ، ومن خلال الضباب الذي ينتشر فيغشى المدينة ، ومن خلال مشاهد سريعة لافراد هذا المجتمع وهم يتنطعون بالحديث عن « مايكلانجلو » ، ومن خلال مشهد بروفروك العاشق في تردده وعجزه المزرى .

ومما يناسب تقديم هذه الصور عن المجتمع وعن مشاعر « البطل » بروفروك هو هذه التعبيرات المسطحة عن عمد ، والتي تتكرر في تردد وتعثر ، وهذه الأوصاف التي تبالغ في دوافعه وآماله والتي يبان تهافتها اذا ما قورنت بانجازاته الفعلية في مغامراته التي يتبجح بها (٨) .

تبدأ القصيدة بستة ابيات مقتطفة من (جحيم) دانتي Dante, L'Inferno بلغتها الايطالية الأصلية ، دون أن يكلف الشاعر نفسه عناء ترجمتها ولو في الهامش . وهذه بواكير الميزات التي يختص بها اسلوب اليوت الشعري ، والذي سنلمسه بصورة أوضح في قصيدته الكبرى « الأرض الخراب » والتي يمكن اعتبار كل شعره السابق عليها مقدمة كبيرة لها يوم نشرت عام ١٩٢٢ . هل يريد اليوت أن يقول لنا نحن القراء المساكين ان علينا الالمام بخير ما كتب من شعر ونثر في القرون الخوالي وبلغات عديدة ، اذا شئنا ان نتذوق الشعر بعمق وجدوى ؟ احسب ان ذلك هو الذي اراد الشاعر ، كما سيتبين من عرض آرائه النقدية . تقول الأبيات المقتطفة « لو علمت ان جوابي هو لامرىء يمكن ان يعود الى هذا العالم ، لكف هذا اللهيب عن الخفقان (اى لكفت هذه الروح عن الكلام) ولكن ، على فرض ان ما نسمعه صحيح ، بما أنه لم يعد الى هذه الحياة امرؤ في هذا الوادي ، فاني اجيبك دون خشية » هذا ما يقوله طيف كيدو دي مونتيفلترو Guido de Montefeltro وهو يعترف الى دانتي في الجحيم بخطاياه في الوشاية بأسرة كولونا وعدم اعلانه الندم عندما حضرته الوفاة . كذلك نجد بروفروك لا يرغب في تعرية روحه امام الملأ ، بل يفضل كتمان

(٨) Foerster & Falk، المصدر السابق ، ص ٩٤٢ .

رغباته بين ذاته الداخلية (أنا) وذاته الخارجية (انت) .

فلنذهبن ، اذن ، انت وانا ،

عندما ينتشر المساء قبالة السماء

مثل مريض مخدر على منضدة ،

فلنذهبن،خلال تلك الدروب نصف المهجورة،

التراجعات المتمتمة

لليال قلقة فى فنادق رخيصة تؤجر لليلة

ومطاعم انتثرت فيها نشارة الخشب وقشور المحار :

دروب تتلوى مثل مناقشة مملة

ذات هدف خبيث

لتؤدى بك الى سؤال غامر . . .

آه لا تسل « ما هو ؟ »

دعنا نروح ونؤدى زيارتنا

النسوة فى الغرفة رائحات غاديات

يتحدثن عن مايكلانجلو .

الا يرى القارىء فى «موضوع» هذه القصيدة تطويراً للموضوع الرئيسي فى المقطع الرابع من « مقدمات » . أنها حياة الأعزب المسن تصدمنا مرة ثانية بعقمها وجفافها وقفرها . صورة « الشوارع الخلفية » فى المقدمة الرابعة تتطور هنا وتتوسع فتصبح صورة « دروب تتلوى مثل مناقشة مملة ، ذات هدف خبيث لتؤدى بك الى سؤال غامر . . » ولا يستطيع بروفروك ان يحدد صيغة السؤال لانه لا يستطيع ان يحدد صيغة الجواب مقدماً . وهو يعرف ذلك ، فيتحاشاه ويهرب الى الهدف الرئيسي وهو تادية « الزيارة » وهنا ينقطع السياق فجاة بعد أن كدنا نلمح بوادر « حكاية » او « حدث » سيجرى . ولكنه سرعان ما ينقطع وننتقل الى عبارة تقريرية لا علاقة لها مطلقاً بما سبق . ولكنها تنقل لنا صورة التفاهة والعبث فى محيط بروفروك . قد نحاول ان نسال منطقياً « أين هؤلاء النسوة ؟ » وقد يكون الجواب انهن فى احدى غرف هذه الفنادق الرخيصة التي تؤجر لليلة ، والتي هي كل ما يعرفه بروفروك ويهتم به . الحياة التي تجرى فى هذه الفنادق الرخيصة هي حياة عقيمة ، لانها صورة مشوهة من حياة فيها رابط الزوجية التي « تثمر » اما هذا النوع من الحياة ، فرغم كونه يشترك مع الحياة الزوجية فى الناحية الجنسية ، فهو نوع لا يثمر،لذا فهي حياة آنية تافهة لا جدوى فيها . هذا النوع من النسوة ، ماذا يعرفن عن نفائس الفن وشيخ الفنانين مايكلانجلو ؟ هذه هي صورة المجتمع العقيم الذى يصفه اليوت على لسان واحد من افراد هذا المجتمع ذاته .

ثم ينتقل اليوت الى تصوير ضبابية الرؤيا فى هذا المجتمع من خلال تصوير الضباب الذى يخيم على المدينة . ولذا فاذاكان الضباب يغلف كل شيء فى هذه الحياة فليس ثمة « وضوح » أو « تحديد » فى الامور ، ولا يعود ثمة مجال لسؤال محدد ولا لجواب محدد . « السؤال الغامر » هو « ماذا تحس يا بروفروك ؟ » الذات الخارجية تسال الذات الداخلية ، « انت » فى القصيدة تسال « أنا » ، ولكن المسؤول لا يستطيع اعطاء جواب محدد : ماذا تحس يا ايها الفرد فى هذا المجتمع ؟ ما هي الحياة ؟ ماذا استطعت ان تنجز ؟ هل استطعت ان تثبت وجودك بعمل عظيم ؟ هل كنت « هاملت ؟ » الذى رغم تردده الطويل استطاع ان « يقرر » من قاتل أبيه ؟ هل كنت يوحنا المعمدان « النبي ؟ » هل كنت « مهماً » كأى واحد من عظماء التاريخ ؟ هذه اسئلة عديدة تنتشر فى القصيدة وهي عماد « المنولوج الدرامي » حيث يسال « انت » وهي ذات بروفروك الخارجية ، والمسؤول هو « انا » اى ذات بروفروك الداخلية ، باسلوب المناجاة المسرحية . ولان الرؤيا ضبابية ، تجد

« البطل » يؤجل الجواب دائما ويقول سوف يكون ثمة وقت لكل شيء .

وقت لك ووقت لي
ووقت كذلك لمئات الترددات .
ومئات النظرات والتغييرات .
قبل تناول الكعك والشاي .

النسوة في الغرفة رائحات غاديات
يتحدثن عن مايكلا نجلو

وفعلاً سيكون ثمة وقت
للتساؤل،« هل اجرؤ ؟ » ثم هل « اجرؤ ؟»

★ ★ ★

هل اجرؤ
ان اقلق الكون ؟
في ظرف دقيقة ثمة وقت
لقرارات وتغييرات ، في ظرف دقيقة تنقلب .

ثم يبدأ بروفروك بالتفاخر بمنجزاته ومغامراته :

لانني سبق أن عرفتهن جميعاً ، عرفتهن جميعاً :

عرفتهن في كل مساء ، وكل صباح وكل عصر

وعندما يشتد توقعنا لجلائل الاعمال التي تقاس بها حياة العظماء ، تجد ان « البطل » هنا كان يقيس حياته « بملاعق القهوة » اجل بملاعق القهوة كلما وضع منها ملعقة في الصباح سجل في حياته يوماً ... جليلا" . لم يتدرج بروفروك في سرد أيامه التليدة ولكنه بالرغم منه يذكر :

الرجال الوحيدين مرتدين القمصان ويطلون من النوافذ

ويستمر عرض الحياة العقيمة التي يحياها الفرد في المجتمع موضوع الوصف وذلك بسلسلة من الصور المعقدة المليئة بالاشارات الادبية والتاريخية حتى اذا ما كدنا نستجمع شتات الصور معا يباغتنا بروفروك بقوله :

ليس هذا ما عنيت على الاطلاق
ليس هذا هو ، على الاطلاق

ويتكرر المشهد بالصور المعقدة في محاولة التعبير التي تنتهي ثانية بالبطل يهتف « ليس هذا ما عنيت » ويقنع من الغنيمة بالاياب ويبدأ يعترف :

لا ، أنا لست الأمير هاملت ، وما قدر لي ان اكونه

أنا احد التابعين ، واحد يكفي
لبهرجة المسيرة ، يبدأ مشهداً او اثنين ،
ينصح الأمير ، اداة طيعة ولا شك .

وفي الختام يدرك بروفروك انه قد أطال الانتظار دونما جدوى وانه لو حاول فعلاً" ان ينجو بنفسه من اليم فان محاولته ستؤدي الى الغرق لا محالة .

لا جدوى اذن . هذا مايقوله اليوت في هذه القصيدة . أساس هذا المجتمع واه ، هو يفتقر الى عناصر الترابط ويفتقر الى الجذور الحقيقية التي ترفده بنسغ الحياة القوية . واين نجد نسغ الحياة القوية ؟ ذلك بالبحث عن الجذور والعودة الى التراث والايمان . وهذا ما سيقوله اليوت في قصائده التالية في « الأرض الخراب » على الأخص ، وفي قصائد الايمان التي تبعتها .

القصيدة الثالثة المهمة من قصائد اليوت المبكرة هي «جيرونشن» Gerontion (١٩٢٠) والعنوان مأخوذ من الكلمة اليونانية (جيرون) Geron وتعني (عجوز) أو (رجل عجوز) وهذه القصيدة مثل سابقتها تعتمد اسلوب

المناجاة المسرحية ، حيث نجد المتحدث يصف مجتمعه من خلال وصف نفسه . فالمجتمع الحديث ، كما تقول القصيدة ، قد فقد الايمان ولذلك فقدم حرم من نعمة الله التي يرمز لها بالمطر باعث الحياة . المقطع الاول يصور التحل الروحي في العالم المعاصر ، وذلك بصور ملموسة يصح أن تكون فردية وعامة في آن معا . وفي المقطع الثاني يصرخ المتكلم طالبا ان يرى اشارة (معجزة) تفيد بقرب نزول المطر ، اى قرب حلول نعمة الله ، ويتذكر معجزة الله الكبرى التي تجلت في ميلاد المسيح الطفل وسط عالم من الظلمة والجهل ، وعندها تجسدت كلمة الله في طفل لا يستطيع نطق كلمة . ولكن العالم قد اهمل هذه المعجزة ، وانصرف الى معتقدات فيها زيف روحي وضحالة . والمقطع التالي يخبرنا لماذا حصل ذلك ، فنرى المخاطر المتشابكة التي تواجهها الحقيقة في عالم الجسد فاقدام الانسان واحجامه يقودانه معا الى الخطا والمتكلم يرى نفسه واحدا من اولئك الذين فقدوا الايمان فحرموا من الملكوت ، ولكنه ، خلاف من يحيط به ، لا يحاول دغدغة حواسه الخاملة ، لأنه يعلم ان الحياة الحسية فانية ولا تؤدي به الى ملكوت السماء . وخلافا لغيره في مجتمعه ، كذلك ، يدرك المتكلم المصاعب الجمة في الحياة الروحية ، ويواجه باخلاص وجدية حرمانه الحاضر ، ويبدي رغبة في العودة الى الله . وهذه هي الخطوة الضرورية الاولى للانتعاش الروحي .

وهكذا فان القصيدة تسوق المناقشات الروحية بتركيز وحيوية ، ورغم انها تفتقر الى الوضوح المنطقي المحدد والحجة الدامغة ، فانها تقدم نموذجا نادرا من المضامين وحيوية الايقاع . (٩)

وتبدأ القصيدة كسابقتها بمقتطف ، من شكسبير هذه المرة ، من مسرحية « صاع بصاع » Measure for Measure حيث تجد الدوق متنكرا بزي كاهن يقدم النصح لشاب حكم عليه بالموت ويقول له الا يخاف الموت لأن الحياة خادعة ، لا قيمة لها ، ملأى بالمرارة ، ويختتم نصائحه بهذه الابيات التي تعبر عن موضوع قصيدة اليوت :

أنت لا تملك شبابا أو شيخوخة
بل شيئا يشبه الغفاءة بعد العشاء
تحلم بالاثنين

وهذه هي المرة الثالثة التي نجد فيها اليوت يختار « العجوز » كرمز غني لعدد كبير من الأفكار ، اذ تبدأ القصيدة بعنف :

هاندا ، رجل عجوز في شهر جفاف ،
يقرأ لي صبي في كتاب ، انتظر المطر ،
لم اكن في جحيم الوغى
ولا حاربت في المطر اللاهب ،
ولا خضت حتى الركبة في المستنقع الاجاج ، رافعا حسامي ،
بين لسعات الذباب ، حاربت .
بيتي بيت متهدم ،
واليهودي يقعى امام النافذة ، المالك ،

★ ★ ★

انا رجل عجوز
رأس بليد بين قياف عاصفة .

في الابيات التي تجاوزتها وصف لليهودي مالك البيت الذي يسكنه المتحدث وهو « يهودي تائه » لا جذور له ، ضالع بين مقاهي انتورب وطرقات بروكسل ولندن . يحيط بالبيت المتهدم صخور وحجارة وطحالب ومزابل ، وثمة معزى قريبة تسعل طول الليل . وثمة

(٩) المصدر السابق ص ٩٢٥ .

امرأة كثيرة المطاس تأتي الى داره لتعد له الطعام والشاي ، وتنظف المجاري المختنقة . ولا يخفى ان هذه جميعا صور ملموسة محسوسة لحياة تافهة لا جذور لها ولا حاضر سعيد . وهي حياة « عابرة » وجودها على الأرض وجود « مستعار » في بيت « مستأجر » حتى الذي يملكه « تائه » بلا جذور .

وفي ساعات الحرج تشتد الحاجة الى الايمان والأمل بالمعجزات فيطلب الحواريون من النبيين أن يأتوا لهم باشارات هي المعجزات . والضيق الذي يعتبر المتحدث . ومجتمعه في الأبيات السابقة هو الذي يدفع به أن يصبح :

الاشارات تفهم على انها معجزات « تريد أن نرى اشارة ! »

الكلمة ضمن الكلمة ، غير قادرة على نطق كلمة ،

مطلقة بالظلمات .

والكلمة ضمن الكلمة هي « كلمة » الله التي أرسلها على لسان النبي ضمن « الكلمة » اى المعجزة في ولادة المسيح من العذراء ، حيث كانت كلمة الله « كن فيكون » وهذه اشارة شديدة الكثافة والتعقيد الى « في البدء كانت الكلمة » من انجيل يوحنا (١/١) والكلمة ضمن الكلمة هي « غير قادرة على نطق كلمة » لأن يسوع الطفل غير قادر على نطق كلمة ، ونقرأ في انجيل لوقا (١٢/٢) عن « الطفل الملفف بلفائف القماط » وقد ولد المسيح في ليل داج ، وسط عالم من ظلام الجهل . الرغبة بالمعجزات ترمز الى الحاجة للعودة الى الايمان ، وهو الشيء الوحيد في نظر المتكلم الذي يمكن أن ينقذ من الوضع الذي يقاسي منه ومجتمعه على السواء . اذن :

بعد هذه المعرفة ، اى غفران !

اى غفران يُرتجى لفرد او مجتمع « ترف » السبب في بلواه ولم يعالج السبب الذي عرف ؟ لم يستطرد المتحدث في سرد بلايا حياة الجسد و . . .

الرذائل غير الطبيعية

التي تتبناها بطولتنا ، الفضائل

تفرض علينا من جرائمنا الوقحة .

هذه الدموع تتناثر من الشجرة المحملة بالغضب .

هذه اعترافات مؤلمة : نرتكب الرذائل ونعدها بطولات . تأتي الجرائم الوقحة فاذا بها تستحيل فضائل . ولكن المتحدث ذاق من « شجرة المعرفة » التي اثارت « غضب » الله كما نقرأ في سفر التكوين ، لذا نجده يعلن ندمه بالدموع المتناثرة كما ندم آدم على عصيان أوامر الله في الجنة عندما ذاق من شجرة معرفة الخير والشر .

النمر يثب في السنة الجديدة . نحن الذين يلتهم . اعلم أخيرا .

اننا لم نصل الى نتيجة ، عندما الجمد في بيت مستأجر .

★ ★ ★

سوف اقابلك حول هذه بصراحة .

انا الذي كنت قريبا من قلبك ، قد ابتعدت عنه

★ ★ ★

لقد فقدت البصر والشم ، والسمع ، والمذاق ، واللمس :

واني لي ان افيد منهم للاقتراب منك ؟

النمر الذي يثب في السنة الجديدة ليلتهمنا اشارة الى عودة المسيح الثانية يوم القيامة والحساب على جرائمنا . وهكذا فان كلمة

الله هي التي ستحاسبنا على ما تقدم من ذنبنا وما تأخر ، والتي حذرنا عنها في « السنة الفتية » يوم ميلاد المسيح . « اعلم اخيراً » هو خطاب موجه لنا « اننا لم نصل الى نتيجة ، عندما اتجمد في بيت مستأجر » اي عندما اكون بلا جذور في الايمان فاننا ، انت وانا ، لن نصل الى نتيجة في الخلاص . ثم يخاطب المسيح « سوف اقابلك حول هذه بصراحة » اي يوم الحساب سأعترف لك وها انا اعترف انني قد « ابتعدت » عنك . لقد فقدت الحواس ، وما نفع الحواس في الاقتراب من الله ؟

ثم تأتينا خاتمة القصيدة باعادة عزف اللحن الرئيسي في الافتتاحية :

مستأجرو الدار ،

افكار ذهن يابس في فصل جفاف

مستأجرون نحن ، غير مالكين ، حياتنا مستعارة ، عابرة ، تماماً مثل حياة « جيرونشن » المستعارة العابرة .

والآن نأتي الى أعظم قصائد اليوت على الاطلاق ، « الأرض الخراب » التي يسهر القوم جراها ويختصمون منذ نصف قرن . ولا اخالهم الا فاعلين ذلك لقرون اخرى . وانا في هذا البحث المحدود لن اتجرأ على القول باني ساقدمها للقارىء العربي بشكل كامل ، وربما فعلت ذلك مستقبلاً وبصورة مستقلة ، ولكني سأتابع المعالم الرئيسية لهذه القصيدة لتبيان مدى علاقتها بما سبق من أعمال اليوت الشعرية ، حتى أصل مع القارىء الى صورة ارجو ان تكون متماسكة ، لكي ننتقل معاً الى الخطوة الثانية ، وهي : كم من اليوت فهم الشاعر العربي و « الناقد » العربي ؟ وكم من اليوت ظهر في أعمال الشعراء العرب المعاصرين .

وهو امر اترك تحديده للقارىء بصورة عامة ، بعد ان اتجول معه بين قصائد اثنين من شعرائنا المعاصرين . هذه هي الحدود التي رسمتها لنفسي في هذا البحث ، واترك تخطيها للقارىء فيما عدا ذلك من الشعراء المعاصرين .

في « الارض الخراب » ينضج الفن الشعري لدى اليوت ، وتجتمع في القصيدة كل الاساليب الشعرية والأفكار التي استعرضناها في القصائد السابقة . تتكون القصيدة من (٤٣٣) بيتاً ، وتقع في خمسة مقاطع ، وفيها اشارات وتضمينات مما لا يقل عن (٣٥) كتاباً وكاتباً ، وبما لا يقل عن (٦) لغات هي : اليونانية واللاتينية والايطالية والالمانية والفرنسية والسانسكريتية . يترك اليوت هذه التضمينات بلغاتها الأصلية . وترك ترجمتها للشراح والمفسرين من بعده . وكل ما فعله اليوت هو انه الحق بالقصيدة « ملاحظات » لا تشفي الغليل لأنها تشير للقارىء في احسن الاحوال الى المصدر المأخوذة عنه هذه المقتطفات وهي تارة من اوفيد « التحولات » وتارة من دانتي (الجحيم او المطهر او الفردوس) وتارة من بودلير (أزهار الشر) . كيف يتذوق القارىء الذي لا يعرف غير الانجليزية هذه القصيدة باشاراتها غير المشروحة ؟ هنا جوهر مفهوم الشاعر لكلمة « التراث » التي اشار اليها في مقاله المشهور « التراث والموهبة الفردية »(١٠) حيث يقول : « ان الحس التاريخي يرغم المرء على ان يكتب وهو يشعر ، لا بمجرد أدب جيله المعاصر يجري في عروقه ، بل بجميع الآداب الاوروبية منذ هوميروس ، ومعها جميع الأدب الذي كتب بلغة بلاده ، تجتمع كلها في حضور آني وتنتظم مع بعضها في الوقت ذاته . » ولذا نجد الشاعر هنا يستخدم اكثر الاشارات تعقيداً ويمزج بين مختلف المقتطفات والمصادر . فهو يخبرنا في « الملاحظات » مثلاً : « ليس العنوان وحده ، بل هيكل القصيدة وكثير من

(١٠) T.S. Eliot, " Tradition and the Individual Talent " in **Selected Essays**, Faber 1960) p. 14.

رموزها هو من وحي كتاب الآنسة جسي.ل . ويستون حول أسطورة الكاس المقدسة Holy Grail : (من الطقوس الى الخيال J. L. Weston, **From Ritual to Romance**) وقد استعمل الشاعر كذلك أجزاء من كتاب سير جيمس فريزر (الغصن الذهبي Sir James Frazer, **The Golden Bough**) الذى يتحدث عن مختلف أساطير الشرق والغرب . ونجد في كتاب ويستون ربطاً بين شعائر الخصوبة لدى « الملك السماك » Fisher King وبين أسطورة الكاس المقدسة ، التي يكتسب فيها الرمح « وكاس العشاء الأخير » رموزا جنسية تشبه تلك الرموز التي نجدها في ورق لعب يدعى تاروت Tarot cards ، وهي « شدة » الورق التي تستخدمها العرافة مدام سوسوسترس Sosostris (المقطع الاول البيت ٤٦) . ان تشابك هذه الرموز يشكل المعنى الاساسي للقصيدة كما تنطبق على الارض الخراب في الوقت الحاضر .

وكما هي الحال في « جيرونشن » فالشاعر هنا معني بمسألة العقم الروحي او الجفاف ـ ضياع الدين ـ وبعلاج هذه الحال كذلك عن طريق الموت والتحرر والمعاناة التى يتبعها تحرر وتحول . فسكان الارض الخراب ، وهو العالم الحاضر ، غير قادرين اليوم على اجتياز هذه الخبرات . وعن طريق مزج الاشارات الى الطقوس المسيحية ، مع اسطورة الملك السماك (وهو ملك عنين حلت اللعنة بارضه فجعلتها ارضا خرابا) اضافة الى اساطير خصوبة اخرى ، يعود الموت من اجل الخلاص مرتبطاً بالخلاص عن طريق الماء باعث الحياة ، فقوة الماء تقضي على القحل في الارض الخراب ، بينما نجد العقم مرتبطاً برموز العقم الجنسي . وفي عملية الغرق ـ الموت بالماء ، وهو عنوان المقطع الرابع ـ نجد اثنين من هذه الرموز ينصهران في رمز كبير واحد . وثمة رموز اخرى تتردد كثيراً هي الجذور ، الصخور ، الشتاء ، الربيع ، القمامة ، الجرذان ، الصور المكسرة ، العمى ، الدفن ، العظام ، الرعد . وعلاوة على ذلك فان اليوت يقتطف جزئياً ، أو يردد أصداء عبارات من العديد من المصادر الادبية ، خصوصا من دانتي ، وشكسبير والكتاب المقدس ، اضافة الى كتاب قدماء مشهورين وآخرين مغمورين . (١١)

بعد هذه المقدمة يتساءل القارىء العربي ، كيف يتيسر له ان يحيط علماً بهذه الرموز والاشارات الفنية ، والتى لابد من الاحاطة بها اذا هو شاء ان يفهم القصيدة ويتذوقها . وانا اسارع فاجيب ان هذا التساؤل قد صدر عن القارىء الاوروبي الانجليزى بالذات في النصف القرن الاخير . والعجيب في الأمر ان اليوت نفسه يقول : « انا شخصيا ارغب في جمهور لا يحسن القراءة ولا الكتابة » ويضيف: « بمقدور الشعر أن يوصل المعنى حتى قبل ان يفهم » (١٢) هذا ما قاله اليوت قبل اكثر من نصف قرن ، اى قبل صدور « الارض الخراب » عندما كان « الاعتراض ان هذا المبدأ (الشعرى) يتطلب قدراً فظيعاً من سعة الاطلاع ، وهو ادعاء يمكن رفضه بالرجوع الى سير الشعراء في كل زمان . وقد يقال كذلك ان كثرة العلم تميت او تمنع الاحساس الشعرى » (١٣) ولكن الواقع أن عدم ادراك الاشارات كان دائماً عائقا كبيراً في سبيل الفهم والتذوق عند قراءة شعر اليوت . فبصدد « الارض الخراب » يقول ناقد في عام ١٩٦٧ : « لقد مضت خمسة واربعون عاما على ظهور « الارض الخراب » ونحن لا نزال في حيرة من

(١١) Foerster & Falk المصدر السابق ص ٩٢٧ .

(١٢) C.K. Stead, **The New Poetic**, Pelican Books (1967) P. 167.

(١٣) Eliot المصدر السابق ص ١٥ (التراث والموهبة الفردية) .

امرها في بعض الوجوه » (١٤) وما ذلك الا الان القصيدة « تتكون من سلسلة من تصويرات حالات من الشعور ، لا ترتكز الى شيء ثابت سوى كونها تصدر عموماً من اعماق فكر رجل واحد » (١٥) .

هذا نموذج بالغ الصغر من المناقشات الطويلة العريضة التي دارت حول « الأرض الخراب » منذ يوم صدورها . والخلاص من هذه الادغال المتشابكة هو بقراءة القصيدة ذاتها ، على ان يشحذ القارىء كل قواه العقلية وحواسه ، ويستحضر ارواح جميع من قرا من كتاب قدامى ومحدثين عله بالغ ما اراد الشاعر من قدرة القصيدة على الايصال حتى قبل ان تفهم .

تبدا القصيدة بمقتطف باللاتينية واليونانية من بترونيوس (ساتيريكون) Petronius, Satyricon وباهداء بالايطالية الى الشاعر ازرا باوند الذي يصفه اليوت بالصانع الأمهر ، وكلمات الاهداء ماخوذة جزئيا من دانتي . مغزى المقتطف هو الرغبة في الموت عند من وهب الحياة الأزلية ولم يوهب الشباب الأزلي . وسبب الاهداء ان باوند كان يشذب كثيراً من قصائد اليوت قبل نشرها ، وقد فعل ذلك خصوصا في « الأرض الخراب » ويعتقد اليوت انها عادت احسن بكثير بعد توجيهات باوند . وقد اكتشف مؤخرا اصل المقطع الرابع الذي بتر باوند معظمه ولم يبق منه سوى ما نشر ، والذي لا يتعدى لمانية ابيات .

عنوان المقطع الأول هو « دفن الموتى » The Burial of the Dead حيث نجد فيه صورة لمجتمع اليوم المحروم من نعمة الله ، مجتمع عقيم بليد يرفض ان يستفيق من حالة الخدر التي يعانيها ، ويخشى الموت . يصور الشاعر هذه الحالة بسلسلة من الاشارات الأدبية والتاريخية والدينية التي تطور الرموز التي سبق ذكرها . فنجد العرافة المحتالة ، مثلا ، بديلاً عن الرؤيا الروحية الصحيحة . كما نجد الأبيات الأخيرة من المقطع تناظر بين الأرض الخراب ولندن ، وبين باريس بودلير ومطهر دانتي ، وتوحي بموضوع أساطير الخصب.(١٦)

نيسان اقسى الشهور ، باعثا

الليلك من الأرض الموات ، مازجاً

ذكرى بشهوة ، محركاً

جذوراً خاملة بغيث الربيع .

البيت الأول يقلب المفاهيم، اذ ليس المعروف عن الربيع انه قاس . ونيسان يذكر مع الربيع وعودة الحياة . كما في اول بيت لاشهر قصيدة من قصائد شيخ الشعراء الانجليز جفرى تشوسر Geoffery Chaucer (١٣٤٠ـ١٤٠٠) وهي ((اقاصيص كانتربري)) The Canterbury Tales ثم ان البيت يقلب مفهوم طقوس التكاثر ، حيث اعاد الربيع القوة الى « الملك السماك » المثبن ، وحيث اعاد الحياة الى الجذور الهامدة في قصيدة تشوسر . فالمجتمع الحاضر مقلوب القيم اذن ، وحديث « ماری » هو حديث الدوقة التي تتذكر ايامها السعيدة الغابرة ايام امبراطورية النمسا التي لم يعد لها وجود بعد الحرب العالمية الاولى ، ولذا كان غيث الربيع يتسم بالقسوة لانه يذكر بالسعادة التي زالت ، ويستثير الذكرى . وتستمر الابيات في نقل صورة العقم والغيث حتى تقابل العرافة التي تقرا الطالع للزوجات اللاتي غاب عنهن ازواجهن خلال الحرب العالمية الاولى . وقراءة الطالع نوع زائف من انواع النبوة ، وهو البديل من النبوة الاصيلة في تلك الأيام العصيبة .

---

(١٤) Stead المصدر السابق ص ١٤٧ .

(١٥) المصدر السابق ص ١٥٠ .

(١٦) Foerster & Falk نفس الموضع .

يا مدينة الوهم ،

تحت الضباب الاسمر ذات فجر شتائي ،

تدفق جمهور عبر جسر لندن، جمهور غفير،

ما كنت اعلم ان الموت قد حصد مثل هـذا العدد .

ومدينة الوهم هي لندن التي عرفها الشاعر خلال الحرب الاولى ، عندما كان موظفاً يبكر الى عمله كل صباح ويرقب جموع الموظفين والعمال تعبر جسر لندن الى أعمالها . يذكره المشهد بتعليق دانتي عندما رأى جمهوراً غفيراً من الناس في الجحيم فقال متعجبا : « ما كنت اعلم ان الموت قد حصد مثل هـذا العـدد » فالشاعر اذن يرى لندن مدينة ملؤها الوهم ، وكذلك كل مدينة كبرى معاصرة ، ويرى جموع الناس سكارى وماهم بسكارى ولكن عـذاب الله شديد « فهم اناس احياء اموات » . هذا هو الواقع الذي يدركه الشاعر ويعبر عنه ، ولكنه يحس ان الاخرين يريدون اخفاءه رياء ، لذا فهو يضمن بيت بودلير في الختام :

ايه ايها القارىء المرائي ـ يا شبيهي ـ يا اخي .

المقطع الثاني « لعبة شطرنج A Game of Chess » معوما يتبعه من اشارات الى الملحق هذا المقطع تعتمد على مسرحية مدلتون Middleton (من القرن السابع عشر) بعنوان « نساء يحذّرن نساء Women Beware Women » ففي الفصل الثاني نجد اما تشاغل في لعبة شطرنج غرفة ، بينما في الغرفة المجاورة نجد ابنتها تغتصب ففي اللحظة التي تفقد فيها الام الملك في لعبة الشطرنج ينجح الدوق في اغتصاب الابنة (بيانكا) Bianca والاسم (بيانكا) كما هو شائع في مسرحيات القرن السابع عشر يدل معناه على مغزى معين ، فهو يعني (البيضاء او النقية) وضياع النقاء بسبب الغفلة والعبث يزيد من شحنة الرمز وما يثيره من اشارات .

يبدأ هـذا المقطع بوصف البهرجـة المادية الزائفة التي تميز حياة العصر ، وفيه اشارات الى اسطورة (فيلوميلا) Philomela التي تعبر عن احد جوانب موضوع المعاناة والتحول ـ الجمال من العنف والمعاناة او الموت ـ وتؤدي الى المشهدين الختاميين ، حيث نجـد العقم الجنسي والعقلي في الحياة الحاضرة تعبيراً عن العقم الروحي في العالم الحديث . (١٧)

الاريكة التي جلست عليها ، مثـل عرش مصرد ،

يتوهج فوق الرخام ، حيث المرآة

ترتفع على قوائم تزينها عرائش الكروم

يطل منها كيوبيد ذهبي

(وآخر قد اخفى عينيه تحت جناحه)

تضاعف اللهب من مشعل ذي سبع شموع

تعكس النور على منضدة بينما

ارتفع لالاقائه الق مجوهراتها

من بين لفائف الديباج بشكل وفر عميم . .

تردد هذه الابيات الاوصاف الباذخة في الابيات ١٦٦ وما يليها في المشهد الثاني من الفصل الثاني من مسرحية شكسبير (انطوني وكليوباترا) والوصف هنا يعود الى (بيلادونا) Belladonna السيدة الجميلة التي تسميها القصيدة « سيدة المواقف » وهي احدى نساء الارض الخراب ، وقد يصلح تسميتها : « خضراء الدمن » التي حذر منها التراث العربي والشاعر هنا يربط بين كليوباترا ، وبيلادونا وملكة اسطورية كان خيلاؤها سببا في خراب وطنها ، كما كان تصرف كليوباترا سبباً في ضياع ملكها . الزيف المادي والتكالب عليه في العصر

(١٧) Foerster & Falk المصدر السابق ص ٩٤٩ .

الحاضر هو سبب الضياع وحلول اللعنة كما يرى اليوت . ثم ينتقل الشاعر الى الحديث من :

تغير فيلوميل ، على يد الملك البربري
الذى ارغمها بغلظة ، ومع ذلك بقى البلبل
يملأ جميع القفر بصوت لا يقهر
وبقى ينشد ، وبقى العالم يتابع
الزقزقات الى الآذان القذرة .

والاشارة الى (فيلوميلا) ماخوذة من اوفيد (المتحولات) Ovid, **Metamorphoses** الجزء الرابع (٤١٢ وما بعد) حيث نقرأ وصفاً لاغتصاب (فيلوميلا) على يد تيريوس ملك ثريس King Tereus of Thrace الذى قطع لسانها لكى لا تبوح بما حدث ، فاشفقت عليها الالهة وحولتها الى بلبل .

ثم يستمر المقطع فى وصف جوانب العقم والعبث فى الحياة الحاضرة وخصوصاً عندما يقدم المشهد الختامى ، وهو حديث بين اثنتين من نساء عوام لندن (كوكني) جالستين فى خمارة . احداهما (ليل ، مصغر ليليان) بدات تهرم وقد غاب زوجها (البرت) اربع سنوات فى الحرب وهو على وشك العودة ولا يريد ان يرى زوجة فقدت نضارتها . لذا فان صديقتها تنصحها بشراء اسنان اصطناعية والا تفر منها زوجها عندما يعود ، وله الحق فى البحث عن المتعة بعد محل سنوات الحرب . يتخلل هذا الحديث السقيم صوت النادل فى الخمارة وهو يستعجل خروج الزبائن « اسرعوا وجاء حان الوقت » وينتهى المشهد والنادل يودع الزبائن الذين يعرفهم جميعاً باسمائهم ، فنسمعه يودع « طابت ليلتكم » تتكرر مرات لا تحصى ، وهو مشهد يذكرنا بجنون (اوفيليا) فى مسرحية هاملت (الفصل الرابع ، المشهد الخامس ، البيت ٦٧ وما يليه) عندما رفعت عقيرتها بالغناء وهى تكرر « طابت ليلتكن » .

عنوان المقطع الثالث « موعظة النار » The Fire Sermon يعتمد على مقطع من موعظة النار البوذية ، التى يقول عنها اليوت انها لا تقل فى اهميتها ومغزاها عن « الموعظة على الجبل » المسيحية . فموعظة النار تدعو الى حياة خالية من العواطف والشهوات اللاهبة ، وتكرس طريق البراءة والقدسية . وهنا مزج بين مشاهد من الارض الخراب ومشاهد من القرن العشرين على ضفة النهر وتنتشر فى هذا المقطع اشارات الى الشاعر سبنسر (من القرن السادس عشر) والى شكسبير (العاصفة) The Tempest والى الطقوس المحيطة بالكاس المقدسة . ثم نجد تعريضاً بالمجتمع الحاضر من خلال مشاهد العقم والشهوة العابرة ، مع مشاهد توحي بالانتعاش الروحي . ويختتم المقطع بمقتطفات من كتابات بوذا والقديس اوغسطين حول الشهوة :

خيمة النهر هوت : آخر الورقات

تتماسك وتغوص فى الضفة الرطبة . والريح

تعبر الأرض السمراء ، غير مسموعة ،
الحوارى انصرفن .

ايها (التيمس) الحبيب رويدك حتى افرغ
من نشيدى .

النهر لا يحمل قناني فارغة ، اوراق
شطائر ،

مناديل حرير ، علب مقوى ، اعقاب سجاير

او شيئاً آخر يشهد على ليالى الصيف .
الحوارى انصرفن .

النهر فى الايام السعيدة الغابرة كان نهراً جميلاً تؤمه حوريات البحر يرافقن مشهد زواج ينشد له سبنسر (ايها التيمس الحبيب . .) ولكنه اليوم يمتلىء ، بالقناني الفارغة واوراق الشطائر . . لم يعد نهراً جميلاً ، فقد غادرته الحوريات .

ثم ينتقل اليوت الى تصوير الحياة الفارغة

من الجمال والعطف التي تحياها العاملات والموظفات العزباوات في مدينة وهم مثل لندن اوغيرها من الحواضر الكبرى . عندما تحل « الساعة البنفسجية » وتعود الموظفة العزباء الى غرفتها التي يملؤها القرف ، يأتيها موظف آخر يراودها عن نفسها . ولا تمانع في هذا المشهد الغرامي الذي لا يقل جفافا عن الطعام الذي تتناوله من العلبات . وينتهي المشهد وكأن شيئا لم يكن ، فتعود :

تتمشى خلال غرفتها ثانية ، وحيدة ،
تملس شعرها بحركة آلية من يدها ،
وتضع اسطوانة على الفرامفون .

يعقب هذا المشهد الغرامي العقيم مشهد آخر بين الملكة اليزابيث الاولى واللورد روبرت ليستر Robert Leicester في زورق باذخ . ثم تعقب ثلاثة مشاهد اغتصاب على أدنى المستويات ، يرسم الشاعر بها صورا لتربة التحجر العقيم في العصر الحاضر . ثم تفاجأ بسطر من اعترافات القديس اوغسطين « وبعدها جئت الى قرطاجنة » وهي المدينة الآثمة ، فيدعو الآثم ربه أن ينقذه من اتون الشهوات . وتتعاقب المقتطفات مع موعظة النار البوذية ، وفي الحالين دعوة الى التطهر من اثم الشهوات .

المقطع الرابع « الموت بالماء Death by Water » يجلب نوعا من الهدوء لانه يضع حدا للشهوة والخوف والتفاهة التي سبقت اوصافها في المقاطع الثلاثة . ويعتمد العنوان جزئيا على احدى قصائد اليوت بالفرنسية « في المطعم » Dans le Restaurant حيث يسرد النادل العجوز لأحد الزبائن مغامرة جنسية له وهو في السابعة من عمره . تمتزج صورة النادل بصورة (فليباس) Phlebas البحار الفينيقي الذي قالت عنه العرافة انه مات غرقا فتطهر من آثامه . وهذه الاشارة تشترك مع اله الخصوبة في الاساطير الوثنية الذي كانت ترمى صورة عنه في الماء كرمز للخصوبة التي تعود بعودة الربيع .

المقطع الخامس والاخير من « الأرض الخراب » عنوانه « ما قاله الرعد » What the Thunder Said يعود بنا الى موضوع المسيح الذي لم يعد بعد ، ولكن ثمة رعود على الجبال البعيدة . ثم نجد وصفا آخر للأرض الخراب ، تعقبها اوصاف الدمار في اوروبا الشرقية مع اوصاف الموت والمحل التي تؤدي الى الحلم بالمطر الذي طال انتظاره . تصدر عن الرعد تعويذة تؤدي الى رفع اللعنة وهي : اعط ، تعاطف ، سيطر . ولكن هذه التعويذة لم يتقبلها المجتمع بعد . ويقف المتحدث الى جانب حقله الذي لا زال يعاني الجفاف ويفكر ان ينظم اموره على الاقل . وهو يرى المشكلة واضحة ولكنه يدرك صعوبة المحاولة ووعورة الطريق :

لا يوجد ماء بل مجرد صخر
صخر ولا ماء والطريق المغبر
الطريق الملتوي صاعدا فوق الجبال
وهي جبال من الصخر دون ماء
لو كان ثمة ماء لوقفنا وشربنا
بين الصخر لا يقدر المرء ان يقف ويفكر

ثم ينتهي المقطع ، ومعه القصيدة ، بما يقوله الرعد (بالسانسكريتية) :

اعط ، تعاطف ، سيطر
سلام . سلام . سلام .

بعد ان فرغت مع القارىء من هذه الجولة في شعر اليوت حتى وصل ذروته في قصيدة « الأرض الخراب » تبقى القصائد التالية الطويلة التي تركز على موضوع الايمان . وانا لم اتجول خلال تلك المطولات ، لا لأنها اقل اهمية من سابقاتها ، بل لأن القارىء الذي يستمرىء شعر اليوت الى هذا الحد ، لا تعود القصائد الاخرى تشكل صعوبة خاصة له من حيث الاسلوب ، اما الموضوع فيحتاج الى اطلاع خاص على اصول الديانة المسيحية وتاريخ الكنيسة وهي من الامور التي قد تشكل صعوبة

خاصة لبعض القراء . ومن جهة ثانية ، فانا لا اعتقد ان بدراً وصلاح توفرا على دراسة قصائد الايمان بصورة خاصة ، لأن ذلك لا يظهر في ما نشراه من شعر .

والآن نعود الى السؤال الكبير : كم من اليوت فهم الشاعر العربي المعاصر ، وكم من اليوت ظهر في اعمال الشاعر العربي المعاصر ، سواء من حيث الاسلوب ام من حيث المضمون ؟

ولنبدأ ببدر شاكر السياب (١٩٢٦ — ١٩٦٤) لانه اسبق زمناً من زميله . فمن المعروف لدى المهتمين بالشعر العربي المعاصر ان بدراً بدأ بنشر شعره منذ عام ١٩٤٧ ، وانه جدد في العمود الشعري الخليلي من حيث تنظيم التفعيلات . ولكن شعره المبكر كان يطرق موضوعات مالوفة في الشعر العربي : بدايات رومانسية ، تتحول الى اهتمام بالأوضاع العامة في البلاد ، ثم الى انتماء سياسي ، ثم خروج عن الانتماء والاهتمام بالموضوعات الانسانية الأشمل والنظر اليها من خلال اوضاع الذات ، ومن خلال الانسان العربي المعاصر . بسبب دراسة بدر المتنبي الاخرتين في الجامعة في القسم الانجليزي فقد اطلع على الشعر الانجليزي اطلاعاً لا بأس به قبل تخرجه عام ١٩٤٧ . ونجد اثر الشعر الانجليزي بصورة عامة في شعر السياب في هذه الفترة حتى اواخر عام ١٩٥٤ وهذه الفترة شهدت قصائد مهمة مثل « حفار القبور » ١٩٥٢ « المومس العمياء » ١٩٥٤ ، « الأسلحة والأطفال » ١٩٥٤ كذلك . وحتى قصيدة مبكرة مثل « السوق القديم » نجدها تردد اصداء من اسلوب الصوريين ، كما وجدناها في المقطع الاول من قصيدة اليوت « مقدمات » :

الليل ، والسوق القديم ،
خفتت به الأصوات الا غمغمات العابرين
وخطى الغريب وما تبث الريح من نغم حزين
في ذلك الليل البهيم .

نجد هنا « نوعاً » من الاسلوب الصوري ، حيث يسرد الشاعر عدداً من الصور التي توحي بشعور معين ولكنه لا يستطيع الافلات من الاسلوب التقريري المالوف في الشعر العربي ، وهو أن يقول لك « الليل بهيم » وعندما تلمس السلسلة الجديدة من الصور ، ترتفع قيمة القصيدة بعد نكسة مؤقتة :

الليل والسوق القديم وغمغمات العابرين
والنور تعصره المصابيح الحزانى في شحوب
مثل الضباب على الطريق
من كل حانوت عتيق
بين الوجوه الشاحبات كانه نغم يذوب
في ذلك السوق القديم

تنجح هذه القصيدة في نقل صورة الوحشة الى القارىء دون ان يذكر الشاعر ان السوق القديم موحش . وتنجح اكثر لو هي ابتعدت من الاوصاف المباشرة اكثر مما تفعل . ولكن هذا نموذج مبكر .

وفي « حفار القبور » نجد الاسلوب الصوري يتطور اكثر ، ولكنه لا يزال يعتمد على « التشبيه » وهو من الاساليب المالوفة في الشعر العربي التقليدي . غير اننا هنا نجد الصور ترتفع عن مستوى التشبيهات المجردة فتنقل للقارىء صوراً كثيرة التشابك ، فيحس أن الصورة لا تطلب لذاتها بل انها اداة لفكرة وسبيل الى نقل شعور او موقف :

ضوء الأصيل يغيم ، كالحلم الكئيب ، على القبور ،
واهٍ ، كما ابتسم اليتامى ، او كما بَهتت شموع
في غيهب الذكرى يهوّم ظلهنّ على دموع ،
والمدرج النائي تهب عليه أسراب الطيور ،
كالعاصفات السود ، كالأشباح في بيت قديم ،

برزت لترعب ساكنيه

من غرفةٍ ظلماءَ فيه .

اما في قصيدة « المومس العمياء » فاننا نجد بدراً يفرغ مخزونه من شعر اليوت ، وبخاصة في استعماله التضمين ، والافراط في الرمز واستعماله الاسطورة . وهنا كذلك نجد الاسلوب الصوري الذي اغرم به بدر ، يعتمد كثيراً على التشبيه الذي يضعف الصورة احيانا ،

الليل يطبق مرة اخرى ، فتشربه المدينة

والعابرون،الى القرارة . .مثل اغنية حزينة .

وتفتحت،كازاهر الدفلى،مصابيح الطريق،

كعيون«ميدوزا» تحجّر كل قلب بالضغينة،

وكانها نذرٌ تبشر اهل « بابل » بالحريق .

يضمن الشاعر هنا عدداً من الاشارات الى شعراء آخرين ، ومقتبسات من كتاب « عرب واجانب » ، مع اشارات الى اساطير عديدة ، وتضمينات من اغان شعبية . حتى اللغة العامية استعملها بدر في هذه القصيدة . هذه النواحي تذكر القارىء بنماذج اليوت السابقة، ولكنها تختلف عنها في كونها تحاول ان تطوع اسلوب اليوت ليناسب القارىء العربي . فالتشبيه مثلاً اسلوب درج عليه القارىء العربي ، ولذا فلا بد منه من اجل تماسك الصورة . ولو ان بدراً في قصائده المتاخرة ،في اوائل الستينات مثلاً ، صار يقلل من الافراط في التشبيهات ، مما جعل صوره الشعرية اقرب الى الاسلوب الغربي ، فعادت ترجمتها اسهل مثالاً بهذا الصدد . نقرأ في مجموعة « شناشيل ابنة الجلبي » (١٩٦٥) مثلاً قصيدة « سلوى » :

ظلام الليل اوتار

يدندن صوتك الوسنان فيها وهي ترتجف ،

يرجّع همسها السّعُف

وترتعش النجوم على صداه : يرنّ قيثار

باعماق السماء . ظلام هذا الليل اوتار

كان يمكن لهذه الصورة ان تفقد الكثير لو جرت بهذا الشكل مثلاً :

ظلام الليل (كالاوتار) .

(دندن) صوتك الوسنان فيها وهي ترتجف.

ليس تضمين العبارات والابيات من الشعراء الاخرين جديداً على الشعر العربي ، ولكن الافراط فيه في شعر بدر ومعاصريه يرجع في نظري الى مقدار ما توفر للشاعر من اطلاع على الشعر الاوروبي عموما وشعر اليوت بوجه خاص. لقد لمسنا مدى الاستعارات والاشارات والتضمينات في قصائد اليوت . وفي قصيدة « المومس العمياء » نجد بدراً يحاكي هذا الافراط مع فارق مهم وهو ان الشاعر العربي يشرح هذه الاشارات في الهوامش . ليس هذا الشرح، الذي لا يخفى على كثير من قراء الشعر الجادين وطالب المثقفين ، ضرورياً في كثير من الاحيان . ولا هو استخفاف بذكاء القارىء العربي وبسعة اطلاعه ، ولكنه محاولة من الشاعر ان يصل معناه الى اكبر عدد ممكن من القراء وهذه رغبة طبيعية جداً ، تذكرنا بالرغبة المضادة لدى اليوت في ان يكون له جمهور لا يحسن القراءة والكتابة (كيف ؟) لكي لا يهتم كثيراً بالاشارات والاقتباسات . ولذلك نجد بدراً يكثر من الهوامش في هذه القصيدة ويشرح الاساطير اليونانية والعربية ومنها ميدوزا ، قابيل ، اوديب ، أفروديت ، فاوست ، دافني ، يأجوج ومأجوج . اقتباس الأغاني الشعبية واللغة العامية تعلمه بدر من اليوت في « الأرض الخراب » ففي المقطع الأول يقتبس اليوت اغنية حزينة من اوبرا فاغنر : Tristan und Isolde ونجد بدراً يقتبس اغنية شعبية حزينة في هذه القصيدة هي « سليمة يا سليمة . . نامت عيون الناس، قلبي شيّنيمه ؟ » وكأن الشاعر ادرك ان وقع

الاغنية بلهجتها الشعبية لن يحظى بكبير قبول لدى عامة القراء ، فاحدث تغييرا طفيفاً على الاغنية جعلها اقرب الى الفصحى . ورغم ان هذه العملية ضرورية لسياق الوزن والقافية واللغة ، فان الاقتباس يظل يوحي للقارىء بالأصل العامي ، الذى لم يكن بوسع الشاعر ان يبقيه على حاله ، على الاقل لان الشاعر العربي لا يستخدم الشعر الحر ، الخالي من الوزن والقافية ، كما يفعل اليوت . ومن هنا جاء اختلاف الشاعرين فى هذه الناحية . اما اللغة العامية فقد وجدناها فى المقطع الثاني من « الأرض الخراب » فى حديث نساء عوام لندن فى الخمارة . وكذلك نجد بدراً يستعمل اللغة العامية فى حديث « المومس العمياء » ، التي تشترى الطيور من البائع الذى يختار لها طيراً ، ولكنها تريد أن تختار بنفسها رغم عماها . وفى العامية العراقية يقال « خليني أشوف بايدى » عندما تشترى الفاكهة مثلاً وتريد أن تختار بنفسك . وقد وجد بدر ان « الرؤية باليد » وليس بالعين تناسب المتجدلة العمياء كل المناسبة :

وبمر عملاق يبيع الطير ، معطفه الطويل

حيران تصطفق الرياح بجانبيه . . .

خطواته العجلى،وصرخته الطويلة :«يا طيور

هذى الطيور ، فمن يقول تعال . . » . . .

وتحسّسته كأن باصرة تهم ولا تدور

فى الراحتين وفى الأنامل وهي تعثر بالطيور

وتوسلته : « فدى لعينك ــ خلّني بيدى اراها »

وفى « الأسلحة والأطفال » نلتقي بالاسلوب الصورى ثانية وقد تطور كثيراً هذه المرة حتى غدا قريب الشبه بما دعاه اليوت « المعادل الموضوعي » أو « الترابط الموضوعي » Objective Correlative . ان سلسلة من الأوصاف أو الاشياء ، أو الاحداث تجتمع لتنقل تجربة حسية تستثير شعوراً معيناً لدى القارىء ، وهو الشعور الذى احس به الشاعر فعبر عنه على هذه الصورة ، دون أن يحدد هذا الشعور باسم معين . فبدل ان يقول لنا الشاعر : « انا سعيد لمشهد الأطفال وهم يمرحون » يعطينا « معادلاً موضوعياً » لهذا الشعور نفسه :

عصافير ؟ أم صبية تمرح

عليها سناً من غدٍ يلمح ؟

واقدامها العارية

محار يصلصل فى ساقية .

لأذيالهم زفة الشمالِ

سرت عبر حقلٍ من السنبلِ

وهسهسة الخبز فى يوم عيدِ

وغمغمة الام باسم الوليدِ

تناغيه فى يومه الأولِ .

ونجد فى هذه القصيدة شبيهاً باقتباسات اليوت من شكسبير ، مع اشارة مقتضبة تشبه اشارات اليوت هذه المرة . فيكتفي بدر بتضمين عبارة روميو التي قالها لجولييت وهو يفارقها من الحديقة،وهي فى شرفتها تستعجله الذهاب لأن الصباح قد اطل وتخشى ان يكشفه اهلها . ولكن بدراً لا يقول هذا بل يضع هامشاً يقول : شكسبير : روميو وجولييت . :

« دعيني فما تلك بالقبّرة !

دعيني أقلْ انه البلبل

وان الذى لاح غير الصباح »

اتلك السفينُ التي تعولُ

على مرفأ ناوحته الرياح !

تلوّحُ منها اكفُ الجنود

لالفٍ كجولييت فوق الرصيف :

« وداعاً وداع الذى لا يعود »

نجد ان الشاعر قد نجح هنا في اقتباس عبارة شكسبير لتناسب الجو المأساوي المصاحب للوداع ، ولكن الوداع هنا اكثر مأساوية لانه لا ينتهي بموت روميو واحد او جولييت واحدة ، بل بالوف من هؤلاء وهؤلاء بسبب الاسلحة التى تضع حدا لمرح الاطفال .

ثم نجد تضمينا آخر في هذه القصيدة يقتبس عبارة من الشاعرة الانجليزية ايدث ستويل Edith Sitwell في قصيدة ام ترثي طفلها « ان الارض عجوز شاخت حتى لا تعلم بان الصغار حركون كظلال الربيع » وهذا ما يذكره بدر في هامش حول :

رصاص ، حديد ، رصاص ، حديد
وآهات ثكلى ، وطفل شريد !

ومن يفهم الارض ان الصغار
يضيقون بالحفرة الباردة !
اذا استنزلوها وشط المزار
فمن يتبع الغيمة الشاردة
ويلهو بلقط المحار ؟

ولكن الشاعر بدا منذ اواخر العام ١٩٥٤ يتطور بشكل سريع يميز اخصب فتراته التي تنتهي في حدود ١٩٦٠ ، حينما ثقلت عليه وطأة المرض ، فادخلته في مرحلة التفجع ورثاء النفس فيما كتب من شعر حتى وفاته . وربما كانت هذه الفترة الخصبة قد تحركت بفعل اهتداء بدر الى اهمية استعمال الاسطورة في الشعر . (١٨) لقد وجد بدر في اسطورة تموز البابلية ، وغيرها من الاساطير العربية واليونانية معيناً لا ينضب لبلورة الرموز وتكوين الصور الشعرية . وربما ظهر ذلك على احسن ما يكون في قصيدته الكبرى « من رؤيا فوكاي » ويجد القارىء تحليلاً ممتازاً لهذه القصيدة في كتاب الاستاذ عبد الجبار البصري . (١٩) ويجد قارىء هذه القصيدة ان الشاعر عندما كتبها لم يكن غائباً عن ذهنه اسلوب اليوت في « الأرض الخراب » فهنا نظام « المقاطع » وكل مقطع بعنوان . وهنا وفرة من الاشارات الى الاساطير والشخصيات المشهورة في كتب عمالقة الشعراء . وهنا اقتباسات حرفية حيناً ، ومحرفة حيناً آخر . وهنا تغيير في الاوزان نجد مثيله عند اليوت . كل هذا في حدود الوزن والقافية التي تتخذ شكل العمود الخليلي حيناً ، وشكل العمود المطور حيناً آخر . ولا يتنازل الشاعر عن حقه في الهوامش التي لا تخلو من الشرح والتفسير في كثير من الاحيان . وانا لا اجد في ذلك كبير شر ، ولنذكر ان الشعر الحديث الذى الف الاشارات والرموز والتضمينات هذه الايام لم يكن كذلك قبل عشرين سنة ، وهو تاريخ اغلب قصائد (انشودة المطر) اهم دواوين بدر على الاطلاق .

في فترة الخصب هذه نجد بدرا يفرط في استعمال الاساطير والرموز ويكرر اغلبها في نفس القصيدة احياناً . وهذا ما نجده في قصائد جيكور مثلاً . لقد عادت رموز المدينة ، العذراء ، الصليب ، الجلجلة ، العازر ، بابل ، عشتار وكثير غيرها معيناً لا ينضب ماؤه للشاعر حتى آخذه عليها بعض الكتّاب . فنجد احد المهتمين بشعر بدر يقول ان « اساطير السياب في حقيقة امرها ليست من الفولكلور العراقي ولا العربي ولكنها فولكلور مستورد وقد حكم كثير من النقاد بفشل عملية الاستيراد لديه » (٢٠) ، ولكن الكاتب يسرد من بين الأساطير التي استعملها السياب أساطير

---

(١٨) جبرا ابراهيم جبرا ، الرحلة الثامنة ، المكتبة العصرية (صيدا ، بيروت) ١٩٦٧ ص ٢٤ .

(١٩) بدر شاكر السياب ، دار الجمهورية ، بغداد ، (١٩٦٦) ص ٧٢ وما بعدها .

(٢٠) المصدر السابق ص ٤٤ .

ذكرت في القرآن عن عرب الجاهلية ، واخرى من الف ليلة وليلة ، وكثيراً من المرددات الشعبية العراقية التي تضمنتها مختلف قصائده ، هذا اضافة الى اساطير العراق والشرق القديمة التي وجدها الشاعر في كتاب « الغصن الذهبي » لقد تعلم بدر من اسلوب اليوت الكثير ، ولكن نزوعه الى شرح الرموز جعل التضمين ينقلب الى جهر ، فضاعت بذلك ميزات مهمة في شعره ، ربما كان مضطراً للتضحية بها مؤقتاً ، علها تثير في القارىء رغبة في العودة الى القصيدة اكثر من مرة . فان هو فعل ، اذن لتوفرت لتلك القصائد صفة الديمومة ، وهي بعض علامات الخلود .

واذا جئنا الى شعر صلاح عبد الصبور لوجدناه في ثلاث مجموعات بدات اولاها عام ١٩٥٥ (الناس في بلادي) ثم تلتها عام ١٩٦٢ (احلام الفارس القديم) وجاءت الثالثة (اقول لكم) بعدها بقليل وصدرت طبعتها الثانية عام ١٩٦٥ . وبعد هذا التاريخ بدا صلاح يهتم بالمسرح الشعري فنشر في الخمس السنوات الأخيرة اربع مسرحيات شعرية . وفي عام ١٩٦٩ نشر صلاح سيرة ذاتية (حياتي في الشعر) لها اهمية كبيرة للباحث الذي يريد متابعة التطور الشعري والثقافي لدى هذا الشاعر . فنحن نقرأ في هذا الكتاب أن الشاعر تخرج في الجامعة عام ١٩٥١ ولديه حصيلة من الاطلاع على شعر اليوت . « كانت معرفتي باليوت حتى ذلك الوقت لا تعدو قراءتي لبعض قصائده مثل « الارض الخراب » و « اغنية حب ج . الفريد بروفروك » التي احببتها وما زلت احبها كاحدى معلقات عصرنا » . (٢١)

ولكنه يبدأ بالاهتمام بآراء اليوت في النقد وبصورة خاصة « التراث والموهبة الفردية » ونراه يصدر حكماً ادبياً يكاد يكون ترجمة لآراء اليوت في هذا المقال : « ان الميزة الحقيقية في الفن والأدب المتحضرين انهما تراث ممتد ، يستفيد لاحقه من سابقه ، ويقنع كل فنان باضافة جزء صغير الى الخبرة الفنية التي سبقته ، وتظلله كله روح المسئولية عن البشر والكون » (٢٢) وربما كان الفصل الخامس من هذا الكتاب ، وخصوصاً الجزئين الاولين منه ، هو اهم الفصول التي يحدثنا فيها الشاعر عن مدى تاثره باليوت وقبوله بارائه في النقد والشعر ، وخصوصاً عندما يشرح الشاعر قصائده بنفسه في هذا المجال . يقول صلاح : « حين توقفت عند الشاعر .ت.س. اليوت في مطلع الشباب لم تستوقفني افكاره اول الامر بقدر ما استوقفتني جسارته اللغوية » (٢٣) .

بقي علينا ان ندرك ان هذا الاهتمام باليوت لدى صلاح عبد الصبور قد بدأ في اوائل الخمسينات ، واستمر ، اي انه بدا قبل أن يصدر الشاعر اولى مجموعاته الشعرية . ولذلك من المقبول ان نتلمس مدى تاثير اليوت شاعراً وناقداً في المجموعات الشعرية الثلاث سابقة الذكر ، وخصوصاً في استعمال اللغة ، واستخدام الاسطورة . وقبل التعرض لهاتين المسالتين علينا ان نتذكر ان الشاعر يكتب بالعربية . وان الشعر العربي المعاصر يتبع واحداً من ثلاثة اساليب : العمود الخليلي والعمود المطور والشعر الحر . الاول يتبع

---

(٢١) صلاح عبد الصبور ، المصدر السابق ، ص ٥٠ .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٧٩ .

(٢٣) المصدر السابق ص ٩٠ .

بحور الخليل ونظام الشطرين ، والثاني يطور بحور الخليل ويعتمد التفعيلة ولكنه يحافظ على الوزن والقافية . اما الشعر الحر فهو الشعر الذى لا يعتمد الوزن والقافية بالمعنى المتوارث ، بل يعتمد فى موسيقاه على الافكار والصور والتركيز والشحنات العاطفية التي تحول النثر الى شعر فيه تناغم وتناسق ، يُعوِّض عند البارعين من كتابه ، عن موسيقى الوزن والقافية . لم يحاول صلاح الاسلوب الثالث ، ولكنه كتب بالاسلوبين الاولين . واذا كان شعره المبكر يتميَّز مـن حيث الشـكل الخارجي بمحافظة بارعة على الاوزان والقوافي، فان فى شعره المكتوب بالعمود المطوَّر ، وهـو الغالب ، امثلة غير قليلة من اضطراب الوزن . وهذه مسالة ليس من السهل التهاون فيها ، ولا يمكن لباحث أن يتجاهلها او يلقي اللوم على « الأغلاط المطبعية » خصوصا وان بعض هذه المجموعات قد طبع اكثر من مرة مما يستدعي عناية خاصة فى سبيل عدم تكرار اغلاط الطبعات السابقة . لقد نبه البعض الى هذه النقطة ، ومنهم المرحوم بدر ، الذى يقرر « ان عبد الصبور مختل الوزن غالباً » (٢٤) وهذه مسـالة استوقفتنى كثيراً ، خصـوصاً وأن الشاعر يُظهر حسا موسيقياً مرهفا من حيث ضبط الوزن فى القصـائد التقليدية المبكرة . وهنـاك ظواهـر تنويع الوزن فى القصـيدة الواحدة ، سواء بالعمود الخليلي او بالعمود المطوَّر ، وهي ان كانت سهلة نسبيا فى النوع الاول ، فانهـا محفوفـة بالمزالق فى الاسلوب الثاني . والسبب فى ذلك موسيقي سماعي . فان اسلوب العمود المطور الذى يعتمد التفعيلة يكون قصير الاشطر عادة . ولذا فان التغيير فى وزنه الاساسي يجعل الوزن الدخيل نشـازاً على الاذن الحساسة . ومن المؤسف ان يجـد المرء امثلة من ذلك عند صلاح .

ففي مجموعة (الناس فى بلادى) نقرا قصيدة بعنوان « أبي » :

انه مـات

انه مات وجفّت رحلته

انه مات وواراه الثرى

حيث مـات

حين غاب لهيب المدفاة

كل شيء كان يحكي النبا

كيف يمكن للقارىء أن ينظر الى الاشـطر الثلاثة الاولى من حيث تكرار « انه مات » ؟ وكيف تجف الرحلة ؟ هل هي رطبة ؟ هل رحلة العمر مبلولة مثلاً ! وكيف تقطع وزن الشـطر الخامس « حين غاب لهيب المدفاة » هل ان هذه غلطة مطبعية اصلها « حينما غاب لهيب المدفاة » واذا كان العمـر قبـل قليل رطباً مبلولاً فكيف استحال هنا الى حطب يحترق مثلاً او مدفاة نفط ، فى الحالين « غير رطبة » وكيف تستقيم قافية « النبأ » حتى على فرض مدّ الهمزة مع « المدفاة » ؟ لا يفيقنا من هذه الاستعارات العجيبة سوى شطر آخر « وارى الموت فاعوى » من سمع بالذئب يعوى عنـد رؤية الموت ، بله الانسـان ؟!

وفى قصيدة « أطلال » نجـد جواً حزينا نتوقع فيه وزنا هادئاً فيه بعض رتابة . ولكننا

(٢٤) مجلة الآداب ، العدد ٦ (١٩٥٥) ص ٦٦ .

نجد خلاف ذلك وزناً يكاد يكون راقصاً « اطلال اطلال » لانه سريع التغير :

اطلال اطلال

يمشي بها التسيان

في كفه اكفان

لكل ذكرى قبر

وبينها قبري

ثم تقرأ : ناحت في صلوات

لكي تتسق مع كلمة « ذكريات » التي تلحق بها ، من حيث الروي . ومثل ذلك اختلال الوزن في شطر لاحق « سيدلي وحين عاهدته كان يموت » وغير ذلك من الأمثلة ليس بالقليل ، منها قصيدة « رسالة الى صديقة » و « الشهيد » .

يشير صلاح نفسه الى قصائده التي تأثر فيها باليوت « وجسارته اللغوية » وابرزها « شنق زهران » و « الملك لك » و « الحزن » من مجموعته الاولى (٢٥) ، والحق ان تطويع اللغة المحلية لتناسب الموضوع والوزن هي محاولة طيبة جداً رغم « تهكم بعض الأصدقاء والنقاد بعد نشر القصيدة ما شاءوا بالشاي والنعل المرتوق » . ونجد الشاعر يلتمس حجة قوية في استعمال اللغة المحكية ، التي قد تصل الى العامية ، من التراث الشعري العربي ذاته ، عندما يستشهد بامرىء القيس

« فظل العذارى يرتمين بلحمها

وشحم كهداب الدمقس المفتل ..

ترى بعر الارام في عرصاتها

وقيعانها وكانه حب فلفل »

ولكن الحجة هنا قد تستعمل للرد على من يريد ان تكون للشعر لغة خاصة ، وهو ما اعترض عليه اليوت ، لان صدق التعبير يجب ان يكون وسيلة الشاعر واهتمامه الاول كما فعل امروء القيس رغم عدم شاعرية « بعر الارام » و « لحمها .. وشحم » و « حب فلفل » .

وربما كانت تجربة صلاح مع الاسطورة أكثر نجاحاً من تجربته مع اللغة المحكية واللغة العامية ، لانه حاول ان يطور الاسطورة . نلحظ هذا في « مذكرات الملك عجيب بن الخصيب » التي يستعمل فيها الشاعر الشخصية الاسطورية بمثابة القناع ليتحدث من ورائه كما فعل اليوت في التحدث من وراء شخصية « تايريسياس » Tiresias الاسطورية ، وهو النبي الأعمى الذى انقلب الى انثى واجتمعت في وجوده وخبرته حياة الرجال وحياة النساء معاً ، لذا فبوسعه ان يرى الناس جميعاً رغم عماه . ومن امثال استعمال الاسطورة عند صلاح كذلك هي قصيدة « بشر الحافي » و « الخروج » والقصيدة الاخيرة انجاز كبير النجاح لانها تفلح في اعطاء الاسطورة حيوية وزخماً جديدين يغنيان تجربة القارىء . ولكن الملاحظ ، كما هي الحالة في قصائد بدر السياب ، ان صلاح عبدالصبور يضطر الى الشروح والهوامش التي لا بد منها لمساعدة غالبية القراء . ولا مانع من ذلك لانها عملية اغناء مقصودة لثقافة غالبية المهتمين بالشعر .

في مجموعته الثالثة « اقول لكم » نجد محاولات طيبة في التضمين ربما تعلمها الشاعر من اليوت ، او بصورة غير مباشرة من مقلدي

---

(٢٥) صلاح عبد الصبور ، المصدر السابق ص ٩٢ – ٩٤ .

البوت او المتحدثين عنه . نقرا فى « الشىء الحزين » :

لعله الندم

فانت لو دفنت جثة بأرض

لأورقت جذورها وأينعت ثمار

ثقيلة القدم ...

وهذه اصداء واضحة فى الأبيات الأخيرة من المقطع الاول فى « الأرض الخراب » وكذلك:

لعله الأسى

الليل حينما ارتمى على شوارع المدينة

واغرق الشطآن بالسكينة

أصداء اخرى من «بروفروك» و «مقدمات»

نجد « الجسارة اللغوية » تبلغ حدا ملحوظا عند صلاح فى قصيدة من المجموعة الاولى « اغنية حب » حيث تكاد ترى صورة اخرى من كلمات « نشيد الانشاد الذى لسليمان » فى العهد القديم :

وجه حبيبى خيمة من نور

شعر حبيبي حقل حنطة

خدا حبيبي فلقتا رمان

جيد حبيبي مقلع من الرخام

نهدا حبيبي طائران توأمان أزغبان

وحديث الحب يجعل الشاعر يضحي بالوزن أحيانا كما فى قصيدة « أحبك » من (أقول لكم) حيث نجد الوزن مختلا الى درجة مؤذية :

لا ..

لا تنطق الكلمة

دعها بجوف الصدر منبهمة

دعها مغمغمة على الحلق

دعها ممزقة على الشدق

دعها مقطعة الاوصال مرمية

لا تجمع الكلمة

لا تلق نبض الروح فى كلمة .

وحتى فى الطبعة الثانية (١٩٦٥) نجد الكلمة فى اول القصيدة مهملة التشكيل مما قد يجعل المرء يقرأها بمايشبه العامية المصرية (بكسر فسكون ففتح) ولكنها لا تتسق مع (منبهمة) الا اذا قرأناها عامية كذلك . ولكن لماذا نجد آخر (كلمة) فى المقطع السابق مشكلة؟ وكيف تتسق مع مثيلاتها سابقا ؟

ومن امثلة اللحن النشاز المتغير دونما سبب المقطع الثالث من قصيدة « اقول لكم » وهو ٣ ـ الحرية والموت :

واوجز كي أحدثكم

عن الموتى بقايانا

قضى قضى ...

لكنه انتفضا

ذات مساء مظلم وصعدا

انفاسه وقضقضا

وانشرخت قارورة طلسمها ما رصدا

وعن سرير امه واخته صعدا

الى السماء ركضا ...

من الميت ؟ وهل هذا وصف اسراء ؟ ام

معراج ؟ ولماذا هذا الانتقال الى وزن « فعلن فعلن » وكيف تتناسق القوافي ؟

العجيب ان بعض الكتاب قد تحمس لشعر صلاح واضفى عليه اوصافا من المدح قد ينكرها الشاعر نفسه . يقارن كاتب بين صلاح واليوت ويقول ان اولى قصائد (الناس في بلادي) هي « جماع تجربة الشاعر في الحب والضياع والذكريات ، وهي صورة مصغرة لقصيدة اليوت (الأرض الخراب) مع وجود بعض الفوارق » (٢٦) . يعتقد القارىء معي ان هذا الحكم العام والحماس عديم الاساس لا داعي له . صحيح ان هناك اصداء من المقطع الاول في « الارض الخراب » « اختتي التزلج .. في الجبال هناك تحس بالحرية » وذلك في « رحلة الليل » و « منحدر الثلج » و « كنت باصدقتي وعدلتي بنزهة على الجبل » ولكن هذا لا يبرر تفسير الكاتب بأن « الظلال في قصائد شاعرنا المصري تعبر عن الفرار والرغبة في الخلاص » الا اذا قبلنا « ونحن كنقاد » هذه التي يصف فيها الكاتب نفسه فيبرر هذا التفسير . ويشير كاتب آخر الى قول صلاح « وانالست أميراً لا ولست المضحك المراح في قصر الأمير » من مجموعته الاولى ، ويقول ان الشاعر « لا يستثير اليوت فقط بل جميع تراث اليوت » (٢٧) ان الشاعر بطبيعة الحال غير مسؤول عن هذا الكلام ، وحري بنا ان نصدقه وهو يحدثنا في (اقول لكم) ١ — من انـا :

واعلم انكم كرماء

وانكم ستغتفرون لي التقصير .. ما كنت ابا الطيّب

ولم اوهب كهذا الفارس العملاق ان اقتنص المعنى

ولست انا الحكيم رهين محبسه بلا ارب

لأني لو قعدت بمحبس لقضيت من سغب

ولست انا الأمير يعيش في مصر بحضن النيل

بتاقيه مغنيه

وملعقة من الذهب الصريح تطل من فيه

ولكني تعذبت لكي اعرف معنى الحرف

ومعنى الحرف اذ يجمع جنب الحرف

ولكني تعذبت لكي احتال للمعنى

لكي املك في حوزتي المعنى مع المبنى

لكي اسمعكم صوتي في مجتمع الاصوات

لقد سمعنا صوت الشاعر ، ووجدنا « نحن كقراء » ان الشاعر يقصر عن المتنبي والمعري وشوقي كما يخبرنا . ولكن هل من الضروري ان ينشر شعر الصبا ، او اي شعر « مسلوق » ثم تعتذر منه ؟ وكم من القراء « كرماء » ويستطيعون ان يبقوا كذلك مدة خمسة عشر عاما ويزيد ؟ لا باس ، فالشاعر يقول في المقطع الثاني من القصيدة :

٢ — الحب :

ولكني انسان فقير الجيب والفطنة

ومثل الناس ابحث عن طعامي في فجاج الأرض

* * *

لكنني لست بموهوب

(٢٦) عبد الله الشفقي ، « الناس في بلادي » مجلة الاداب ، العدد (٦) ١٩٥٧ ، ص ٢٧ .

(٢٧) بدر الديب ، « الناس في بلادي والتحرر الشعري » مجلة الاداب العدد ٨ (١٩٥٦) ص ١٢ .

انا فتى لا يعرف القليل

انا فتى لا يملك القليل

« بعد هذه المعرفة إيان الغفران ؟ » يقول اليوت . ويقول كذلك « ان اهم ما يجب على الشعراء ان يفعلوه هو ان يكتبوا اقل ما يمكن » (٢٨) .

في العام ١٩٥٤ قال عبد الوهاب البياتي : « واني لو اتيح لي ان اعود الى ١٩٤٩ اذن لاحرقتها هي الاخرى بالرغم من انها نالت شهرة وصيتا لم اكن اتوقعهما » (٢٩) . وكان يشير الى شعره السابق في « ملائكة وشياطين » بعد ان احرق شعره الاول عام ١٩٤٦ .

وبالرغم من ان البياتي قال هذا في فترة انتماء سياسي عنيف ، ولكن قصائد الشاعر تبقى عزيزة عليه مثل جميع اولاده ، وعندما يفرط بها فان ذلك يعني انه ادرك سعة البون بينها وبين ما يريد لها ان تكون . فهل يستطيع صلاح عبد الصبور ان يفرط ببعض قصائده ويتمنى لو احرقها ، ليبقى لنا من اعماله الشعرية الكثير مما نريد ان نفخر به ؟ .

* * *

(٢٨) Wm. Empson " The style of the master " (ed.) Hugh Kenner. prentice-Hall, 1962 p. 152.

(٢٩) مجلة الآداب العدد الثالث (١٩٥٤) ص ٧٢ .

دور العرب في كشف افريقيا

جمال زكريا *

سبق جغرافيو العرب ومؤرخوهم زملاءهم في العالم الغربي في مجال البحوث الافريقية بقرون عديدة ، ودونوا دراساتهم في مؤلفات قيمة أفاد منها العالم ولذلك ترجع اهمية تلك المصنفات الى انها كتبت في عصور كانت اوروبا تجهل فيها القارة الافريقية ، ومن هنا اعتبرت مصنفات فريدة واصيلة في نوعها . وقد أشاد الكثيرون بفضل العرب من مؤرخين ورحالة وجغرافيين لاسهامهم في البحث والتأليف عن افريقيا اذ اخترق الكثيرون منهم الصحارى وتجشموا الصعاب بصحبة قوافل التجارة باحثين عن آفاق كانت مجهولة لدى العالم ، فمن المعروف أن الاوروبيين لم يبدأوا الدراسات الافريقية الا في اعقاب عصر النهضة والاستكشافات البحرية منذ اواخر القرن الخامس عشر الميلادي ، واقتصرت كتاباتهم حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر على السواحل ومصبات الأنهار الكبرى (١) والجدير بالذكر أن هناك من الكتاب الاوروبيين من يتعمدون تجاهل المؤثرات العربية في افريقيا وينسبون فضل كشف افريقيا الى اوروبا وحدها وهذه نظرة قاصرة لان اوروبا نفسها لم تصل الى كشف مجاهل القارة الا بفضل اعتمادها على سجلات العرب ومدوناتهم . والكثير من هذه

---

* دكتور جمال زكريا قاسم استاذ التاريخ المساعد بجامعة عين شمس والكويت . له اهتمامات واسعة بتاريخ الخليج العربي وتاريخ شرق افريقيا في العصر الحديث ، وله في ذلك عدة كتب وبحوث . .

(١) عبد الرحمن زكي : المراجع العربية للتاريخ الاسلامي في غرب افريقيا ـ راجع محاضرات الموسم الثقافي للجمعية المصرية للدراسات التاريخية ١٩٦٧/١٩٦٨ ص ٩ .

ترجم الى اللغات الاوروبية المختلفة . كما اعترف الكثيرون من رواد حركة الكشف والارتياد الاوروبى بالدور الذى قام به العرب فى التعرف على اجزاء القارة الافريقية وسبقهم فى ذلك ، بل ان الكثير من أولئك الرحالة قرأوا بامعان ما كتبه العرب من المناطق التى ارتادوها وافادوا منها فى رحلاتهم ، وهناك من الباحثين المهتمين بالدراسات الافريقية من عنى بابراز فضل المدونات العربية فى تعرف اوروبا على القارة الافريقية . اذ ادرك العلماء الاوروبيون منذ وطد الاستعمار اقدامه فى افريقيا اهمية التراث العربى الافريقى فنقلوا الكثير من المخطوطات الى مكتبات بلادهم . وتوجد فى مكتبة المتحف البريطانى بلندن والمكتبة الاهلية Bibliothegue Nationale فى باريس والاسكوريال Esqurial فى مدريد وغيرها من المكتبات الاوروبية مئات من المخطوطات والمصنفات العربية دأب المستشرقون على ترجمتها الى لغاتهم كما أسهمت فى نشر الكثير منها الجمعيات والمعاهد المعنية بالدراسات الافريقية . ومن الانصاف أن نقرر ايضا أن هناك من الاوروبيين من لم يستطيعوا أن يتجاهلوا فضل الرواد العرب من مؤرخين وجغرافيين ورحالة نذكر من هؤلاء رينيه باسيه passet ودى لاروتسير Roncière

ودى لافوس ديوفيل Bovill وغيرهم كثيرون .

افريقيا فى المصنفات العربية

وقد يكون من المناسب أن نعرض فى ذلك الصدد بالمصنفات العربية التى عنيت بتسجيل معلومات عن بعض اجزاء القارة الافريقية ، وهذه المصنفات يمكن تتبعها حسب ترادفها الزمنى منذ القرن التاسع الميلادى حتى نهاية القرن الخامس عشر وعلى الرغم مما يأخذه المستشرقون على هذه المصنفات من قصور واضح بالنسبة لما تعرضت له بالتعريف لبعض اجزاء القارة الافريقية فان هذه المصنفات ـ فى تقديرنا ـ ذات اهمية بالغة ، ويكفى أن نقول انها حاولت القاء الضوء على بعض المناطق الافريقية فى الوقت الذى لم تذكر فيه المصادر الاوروبية المعاصرة لها شيئا منها ، هذا اذا استثنينا الاشارات البسيطة التى وردت فى رحلات ماركو بولو Marcopolo الى الشرق فى اواخر القرن الثالث عشر الميلادى اذ أورد بعض الاشارات البسيطة عن كل من مقديشيو وزنجبار (٢) .

وقد اعتمد المصنفون العرب فى مادتهم على المعلومات التى سجلها الرحالة والتجار عن المناطق التى زاروها بالاضافة الى ما اقدم عليه العرب من ترجمة كتب اليونان والرومان واضافتهم الى ذلك ما عرفوه باسفارهم الكثيرة . وكان لاتساع الدولة الاسلامية اثر واضح فى وضع المصنفات الجغرافية الكبيرة عن المسالك والممالك التى تضمنتها ، هذا بالاضافة الى ان كثيرا من امراء المسلمين قد دأبوا على ارسال الرسل والسفارات الى غيرهم من امراء الممالك الاسلامية مما ادى فى بعض الأحيان الى القيام برحلات الى اصقاع بعيدة ، كما لا ينبغى ان نغفل ايضا رحلات الحج الى مكة وعناية الكثيرين من العلماء بتسجيل ما شاهدوه من مدن وطرق ، كما كان من بواعث الترحل النشاط التجارى العربى الذى امتد الى مناطق نائية من آسيا وافريقيا واوروبا الى جانب الرغبة فى تحصيل العلم فى وقت كانت فيه الكتب نادرة ومراكز الثقافة متعددة (٣) .

وقد تفيدنا بصفة خاصة اخبار الرحلات التى قام بها العرب فى افريقيا فهى اقرب الى تعريفنا بما وصل اليه العرب من معرفة ببعض

---

(٢) C F. Travels of **Marco polo** ; Trans by A. Ricci. pp. 341 - 345.

(٣) زكى محمد حسن : الرحالة المسلمون ص ٤/٥ .

اجزاء القارة الافريقية ، ولكن مما يسترعى الانتباه ان الرحالة العرب لم يدونوا اخبار رحلاتهم فى مؤلفات قائمة بذاتها الا نادرا اما معظمهم فقد ادمجوا حديث تلك الرحلات فيما وضعوه من كتب التاريخ او تقويم البلدان كما اشار الكثيرون منهم الى رحلات قام بها غيرهم ولم يصل الينا شىء من تاليف اصحابها انفسهم . ولعل الفرازى والتاجر سليمان أول من نطالعهما من المصنفين العرب فى السنوات الأخيرة من القرن الثامن والنصف الأول من القرن التاسع الميلادى . فقد كان الفرازى أول من ذكر مملكة غانا قبل القرن التاسع وتبعه الخوارزمى الذى حدد حدود تلك المملكة فى عام ٨٣٣م فى خريطته التى نقلها عن بطليموس كما تحدث ابن عبد الحكم صاحب « فتوح مصر والمغرب » عن السودان الغربى وعن الحملات العربية التى وصلت الى جنوب الصحراء الكبرى . بينما اهتم اليعقوبى بامدادنا بمعلومات عن الشمال الافريقى وممالك السودان الغربى . اما التاجر سليمان فقد ترك لنا وصفاً حيا للسواحل الشرقية من افريقيا والموانىء المختلفة والمدن وسكانها والمحاصيل والمنتجات وسلع التجارة ، كما حفلت كتاباته بوصف مثير لأخبار الملاحة فى المحيط الهندى مما جعلها اقرب ما تكون الى ادب المغامرات او القصص البحرى . ونظرا لعدم وجود معلومات متوافرة عن شخصية سليمان فان بعض الباحثين قد تشكك فى نسبة هذه القصص اليه الى ان اكد المستشرق الفرنسى جبريل فيران Ferrand صحة ذلك الأمر . والجدير بالذكر ان كتابات التاجر سليمان قد لقيت عناية خاصة من العلامة رينو Reinaud ، كما اخرج سوفاجيه دراسة قيمة لها فى السنوات الأخيرة (٤) .

وفى اواخر القرن التاسع الميلادى يبرز امامنا « ابن خرداذبه » ويقرر المستشرق السوفيتى كراتشكوفسكى أن جميع مؤلفاته واشهرها كتاب المسالك والممالك لا نعرفها الا من اسمائها فقط او من الاشارات الواردة عنها فى المصنفات المتاخرة (٥) ، وفيما يبدو انه قد اختص بلاد الزنج بنصيب او فى من كتاباته عن افريقيا . وفى أوائل القرن العاشر الميلادى يسترعى انتباهنا كتاب البلدان لابن الفقيه ونجد فيه بعض الاشارات عن مملكة غانا اذ ذكر الكثير عن نباتاتها وحيواناتها كما اشار بصفة خاصة الى غناها بالذهب (٦) . وفى تلك الفترة ايضا ظهرت كتابات ابى زيد السيرافى (٨٧٧/٩١٥م) الذى كان يعاصر المسعودى ولكنه مات قبل ان يبدأ المسعودى رحلاته . ولم يكن ابو زيد ـ وينسب الى سيراف على الساحل الشرقى للخليج العربى ـ رحالة او جواب آفاق ، وانما كان مؤلفا اقتصر على جمع وتدوين قصص التاجر سليمان واضاف اليها ما عرفه من روايات نقلها عن التجار الذين جابوا البحار الشرقية بعد ان غير وبدل من كيانها ، ولذلك تبدو كتاباته على انها نوع من من اساطير البحار . والجدير بالذكر ان جانبا كبيرا من المعلومات المتعلقة بشرقى افريقيابصفة خاصة كانت مادة طيبة لمغامرات السندباد البحرى ولقصص الف ليلة وليلة التى كانت تتجمع فى ذلك الحين . فمن المؤكد ان تكون بعض هذه القصص قد استوحيت اساساً من رحلات العرب البعيدة الى تلك الجهات ،بل انه

---

(٤) كراتشكوفسكى (اغناطيوس) ـ تاريخ الادب الجغرافى عند العرب القسم الاول ص ١٤١ . نشر الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية وترجمة صلاح الدين عثمان .

(٥) المصدر السابق ص ١٥٥/١٥٦ .

(٦) مملكة مالى عند الجغرافيين المسلمين ـ نصوص جمعها وعلق عليها وقدم لها صلاح الدين المنجد جـ ١ ص ٩ ـ نقلا عن كتاب البلدان لابن الفقيه .

توجد فى مالينده بشرقى افريقيا صخرة كبيرة لايزال الاهالى هناك يطلقون عليها صخرة السندناد (٧) .

وتطرد معلوماتنا عن افريقيا فى القرن العاشر بظهور « ابو الحسن المسعودى » الذى قام برحلات الى شرق افريقيا فى الفترة من ٩١٦ الى ٩٢٦م وقد وصفه بعض الباحثين بهيرودوت العرب (٨) . ولا يوجد لدينا من مؤلفات المسعودى سوى كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر وهو اكثر مؤلفاته ايجازاً وانتشاراً كما يوجد من تراثه المتبقى ايضاً كتاب آخر بعنوان التنبيه والاشراف ومادته جغرافية فى معظمها (٩) ، بينما ضاعت مؤلفاته الاخرى بسبب ضخامة حجمها وقلة انتشارها. ويعتبر كتاب مروج الذهب فى نظر الكثير من المستشرقين خير ما كتب رحالة العصور الوسطى . وقد وصل المسعودى الى شرقى افريقيا بصحبة بحارة من عمان وسيراف من ميناء صحار فى بلاد عمان (١٠) . وعلى الرغم من انه وصل فى فترة شهدت تأسيس كثير من المدن والامارات العربية الاسلامية على الساحل الشرقى من افريقيا فان المسعودى لا يمدنا بمعلومات عنها وانما أطنب فى وصفه لشعوب الزنج فذكر انهم يعيشون فى اقليم يمتد مسافة ٢٥٠٠ فرسخ على الساحل صوب الجنوب فى المنطقة الممتدة فيما يعرف حالياً بالقرن الافريقى شمالاً والى موزمبيق جنوباً وانهم مجموعات من الشعوب وليسوا شعباً واحداً. وفيما يبدو ان المسعودى وصل الى اقصى منطقة فى الجنوب وصل اليها العرب فقد ذكر انه وصل الى اقاصى بلاد الزنج واليها تقصد المراكب العمانية والسيرافية وهى غاية مقاصدهم فى اسافل بحر الزنج ، كما ذكر ان اقاصى بحر الزنج هى بلاد سفاليه فى شرقى افريقيا واقاصيه بلاد واق الواق وهى ارض كثيرة العجائب خصبة حارة لم يذهب أحد من قبله ولا من بعده من الرحالة المسلمين وراء هذه المنطقة ، والارجح لدينا فيما يقرره الكثير من الباحثين هو ان العرب لم يجدوا بعد سفاليه ما يسافرون من اجله فلم يكلفوا انفسهم مشقة اذ كانت سفاليه تمدهم بكل ما تستطيع مراكبهم ان تحمل من عاج او ذهب او رقيق . وقد بدأ المسعودى حديثه عن شعوب الزنج بالاسطورة القديمة التى تحدثنا عن هجرات ابناء كوش وكيف اتجهوا يميناً بين الشرق والغرب وسكنوا الجزء الشرقى والجنوبى من افريقيا وكونوا شعوب البجة والنوبة ، اما الزنوج فهم وحدهم الذين تابروا فى سيرهم جنوباً وراء النيل الأعلى حيث اتخذوا مملكة قريبة من مناطق استخراج الذهب الذى بداوا يصدرونه بكميات وافرة ، كما ملكوا عليهم ملكا سموه وقليمى . ولعل المسعودى يكون بذلك اول من اشار الى مناجم الذهب التى تشتهر بها مناطق الروديسيات فى اواسط افريقيا . وقد اشاد المسعودى بمهارة الزنوج فى اشغال المعادن والتجارة والزراعة وصيد الافيال لعاجها النفيس . وذكر انهم يحرصون على الحديد اكثر من حرصهم على الذهب كما وصفهم بانهم اهل خطابة وفصاحة بلغاء فى احاديثهم (١١) . وركز المسعودى فى رحلاته فى شرق افريقيا على جزيرة قنبلو فذكر عنها

(٧) انظر عن الرحلات العربية فى المحيط الهندى :
Reinaud, **Relation des voyages fait par les Arabes et Persans dans l'Inde et de la chine**; 2 tomes Paris 1845.

(٨) Freeman-Grenville : **The Mediveal History of the Coast of Tanganyka** p. 40. Berlin 1962.

(٩) كراتشكوفسكى : الادب الجغرافى عند العرب القسم الاول ص ١٧٨ .

(١٠) المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر جـ ١ ص ٢٢٨/٢٣٣ نشر دار الرجاء ـ القاهرة .

(١١) المصدر السابق جـ ١ ص ٢٣٤/٢٣٣ .

انها جزيرة حارة فيها قوم من المسلمين بين كفار الزنوج ، وحدد تاريخ استقرار المسلمين فى تلك الجزيرة بقرن ونصف قرن قبل رحلته اذ قال ان المسلمين تغلبوا على هذه الجزيرة فى بداية عهد الدولة العباسية . ولكن الملاحظ ان ذلك التاريخ لم يشهد هجرة ملحوظة ــ الى شرقى افريقيا ــ ولا نجد تفسيرا لذلك الا ان يكون المسعودى قد تجاوز عدة سنوات فى تحديد هجرة الزيديين الى الساحل الشرقى من افريقيا وهى كما نعرف اول هجرة هامة وفدت على المنطقة . ولكن الموضوع الذى اثار الجدل بين بعض الباحثين هو اية جزيرة كان يعنيها المسعودى بجزيرة قنبلو ، حقيقة ان المسعودى وضع بعض التحديدات الجغرافية الخاصة بموقع هذه الجزيرة ولكن نظرا لكثرة عدد الجزر الموجودة على مقربة من الساحل الشرقى لافريقيا فانه يصعب علينا تحديد واحدة منها . وفى راى المستشرق الفرنسى رينو ان جزيرة مدغشقر هى الجزيرة المقصودة ، اذ ان التحديدات الجغرافية التى اوردها المسعودى تكاد تنطبق عليها (١٢) ولكن التساؤل لا يزال قائما وهو لماذا لم يحدثنا المسعودى عن كبر مساحة هذه الجزيرة اذا صح ان تكون قنبلو هى جزيرة مدغشقر . اما القبطان جيان Guillain فيميل الى اعتبار قنبلو احدى جزر القمر ويحددها على وجه خاص بالجزيرة الكبرى وهى جزيرة ياقوت او الانجزيجة كما كانت تعرف فى ذلك الحين وان كانت التحديدات التى اوردها المسعودى تختلف مع موقع هذه الجزيرة خاصة من حيث تحديده انها تقع على مسافة خمسمائة فرسخ من عمان اذ انها فى الواقع تقع الى مسافة ابعد من ذلك (١٣) ، كما اننا لا نستطيع ان نذهب الى اعتبار قنبلو احدى جزر بمبا او مافيا او زنجبار لاننا سوف نصطدم مرة اخرى بالتحديدات التى اوردها المسعودى بالنسبة لموقع جزيرة قنبلو والتى اكد فيها انها تبعد عن الساحل الافريقى مسيرة يوم او يومين بينما هذه الجزر تكاد تكون ملامسة للساحل . اما العلامة فيران فانه لم يقطع براى معين مكتفيا باعتبار قنبلو احدى الجزر التى تقع فى الجنوب الغربى للمحيط الهندى (١٤) . وعلى الرغم مما ذهب اليه رينو من ان جزيرة قنبلو هى المقصودة بجزيرة مدغشقر الا اننا لا نميل الى الاخذ برايه مفضلين الاخذ براى جيان فى ان تكون قنبلو هى احدى جزر القمر اذ انه لا يمكن التسليم بفتح المسلمين لجزيرة كبيرة كجزيرة مدغشقر وتغلبهم عليها فى وقت بدء هجراتهم الى المنطقة .

وقد يكون من دواعى الاسف ان المسعودى لم يضع لنا صورا واضحة عما شاهده كما انه لم يرو لنا تجاربه الخاصة اذ انه لو فعل ذلك لكان من المؤكد ان ياتينا باخبار اوفى وانما اكتفى بذكر ما توارد اليه من احاديث البحارة الذين كانوا يصلون الى تلك المناطق (١٥) . ولو لم يذكر المسعودى صراحة انه شاهد بعض مناطق شرق افريقيا لجاز أن نتشكك فى انه لم يشاهد هذه البلاد مشاهدة عيان ، ومع ذلك فان شخصية المسعودى ربما تكون اكثر جلاء لو ان مصنفاته الكبرى لم تمسها يد الضياع ونخص بالذكر كتابيه الكبيرين اخبار الزمان ومن اباده الحدثان الذى يقال انه كان يقع فى ثلاثين جزءا ، والكتاب الوسيط فهذان الكتابان لا نعرفهما الا من خلال اقتباسات ضئيلة ليست بذات اهمية وردت فى بعض المصنفات الاخرى . وعلى الرغم من اهمية

---

(١٢) Reinaud, Relation des Voyages ... Tome I PP. 131-133

(١٣) جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ٩٣ ــ القاهرة ١٩٢٧ .

(١٤) Ferrand, **Documents Historiques et Textes Geographiques Arabes** .. Tome I P. 35 FF paris 1913.

(١٥) Freeman-grenville: op. cit. p. 40

كتابات المسعودي سواء بما أمدتنا به من معلومات أضافت الكثير الى المادة المتجمعة لدينا او في تأثيرها على الكتاب الآخرين الذين تتعمق بهم معرفتنا الجغرافية عن افريقيا فان كتابات المسعودي مع ذلك لم تخل من العيوب المعهودة في تأليف معظم الرحالة والجغرافيين والمؤرخين خلال ذلك العهد ، ومن تلك العيوب كثرة الاستطرادات ونقل الخرافات والأخبار السطحية دون العناية بتحقيقها تحقيقا علميا سليما (١٦) . كما يلاحظ تركيز المسعودي على الحديث عن شرق افريقيا ، أما السودان الغربي فقد اقتصر على الاشارة الى تجارة الذهب فيه حيث ذكر أنها تجارة غريبة ملفتة للنظر (١٧) .

وفي القرن العاشر أيضا تمدنا كتابات الاصطخري وابن حوقل ببعض المعلومات الخاصة بافريقيا . وللاصطخري كتابان أحدهما كتاب الاقاليم ، والآخر المسالك والممالك اعتمد في وضعهما على رحلاته لطلب العلم والمعرفة، وقد عني في كتابه الثاني بتحديد بعض الممالك الاسلامية ومن ذلك ما أورده عن بلاد السودان الغربي التي وصفها بأنها بلاد عريضة ليس لها اتصال بشيء من الممالك والعمارات الا من جهة المغرب نظرا لصعوبة المسالك بينها وبين سائر الامم (١٨) . أما ابن حوقل البغدادي فقد اهتم بدوره بالاشارة الى بعض الاقاليم الافريقية كما اعتمد كثيرا على الاصطخري الأمر الذي سبب لبعض الباحثين الكثير من الخلط بين عمل كل منهما . وقد اشتهر كتاب ابن حوقل بصورة الأرض أورد فيه بعض المعلومات التفصيلية عن القسم الشرقي من افريقيا وخاصة مناطق الحبشة والنوبة ، والملاحظ ان ابن حوقل لم يضع كتابه على هيئة رحلات انما عرضه بطريقة الوصف الطبوغرافي فجاء أشبه بمصنف جغرافي لم يكتف فيه بوصف البلدان فقط انما نظم مسالكها وطرقها ، كما تخللت كتاباته خرائط جغرافية وهي وان لم تكن على درجة كافية من الدقة الا أنها كانت بلا شك محاولة رائدة في هذا المجال . وقد أشار ابن حوقل الى نهر النيجر ولما كان قد لاحظه يتدفق تجاه الشرق فقد ادى به ذلك الى الاعتقاد بأنه نهر النيل (١٩) ، الذي ذكر انه لا يعرف له بداية من وراء ارض النوبة وماؤه أشد عذوبة وبياضا من سائر انهار الاسلام. والثابت ان ابن حوقل زار بعض المناطق الداخلية في غرب افريقيا ومع ذلك فانه لم يتعرض كثيرا لوصف البلدان التي تقطنها الشعوب السوداء في كل من غرب وشرق القارة فكما يقول ان حبه الطبيعي للحكومة المنظمة هو الذي دفعه لتجنب ذكر اي شيء منهم (٢٠) ، اما المناطق الاكثر تقدما في افريقيا فقد أورد عنها بعض المعلومات ، ففي خلال زيارته لبلدان شمال غرب افريقيا عدد اهم مدنها كبرقة واجدابية وسرت وسوسة وتونس كما تحدث عن بلدة اودغست الواقعة على حافة الصحراء وذكر ان لزعماء البلدة صلات بمملكة غانا التي وصفها بأنها اغنى ممالك العالم لما في أرضها من التبر . كما تضمنت كتاباته بعض المعلومات عن كل من شعوب البجة والنوبة والحبشة لان لديهم بعض مظاهر الحضارة والوعي الديني الناتج عن قرب بلادهم من البلدان الاخرى الاكثر تقدما . وبصدد ذلك أورد اشارات عن بحر القلزم ومن يسكن جزائره من البجة الذين هم

---

(١٦) زكي حسن : الرحالة المسلمون ص ٣٧/٣٨ .

(١٧) Bovill, **The Golden Trade of the Moors** p. 61, London, 1968.

(١٨) الاصطخري : المسالك والممالك ص ٢٤ طبعة الحيني القاهرة ١٩٦١ .

(١٩) Bovill, op. it. pp. 61-62.

(٢٠) المصدر السابق ص ٦٢ .

اشد سواداً من الاحباش وانهم لا يملكون قرى ولا مدناً ولا ارضاً زراعية ، كما تعرض للحبشة التى ذكر ان اهلها نصارى يقترب لونهم من لون العرب وانهم اهل سلم وانها ليست بدار حرب ، ووصفها بانها بلاد جافة يوجد بها قليل من المبانى ومساحة كبيرة من الاراضى الزراعية وان جلود النمود وغيرها من الجلود التى تشترى من اليمن تأتى من هذه البلاد . وذكر عن زيلع انها تتصل بمفاوز النوبة التى وصفها بانها اوسع من الحبشة يجرى فيها نيل مصر الى ان يخرج منها الى ارض الزنج ثم يتجاوزها الى برارى تتعذر مسالكها ؛ وهي بلد عامر خصب من احسن مدنها نواحى علوة وفى اعلاها نهر يجرى من الشرق يعرف باور وهو يصب فى نهر النيل وان سكانها نصارى وبها من المدن والعمارة اكثر من الحبشة .

وبعد كتابات ابن حوقل يطالعنا من المصنفات العربية التى عنيت بافريقيا كتاب وصف افريقيا والمغرب للجغرافى محمد الاندلسى (٩٧٣م) ويعد هذا الكتاب من اهم المصادر التى اعتمدها البكرى فى وضع مصنفه الفريد « المغرب فى ذكر بلاد افريقية والمغرب » كذلك يبرز لدينا فى اواخر القرن العاشر الحسن المهلبى وهو عالم مصرى وضع بعد زيارته لبلاد السودان كتاباً فى الطرق والمسالك (٩٨٥م) وعلى الرغم من ان هذا الكتاب لم يصل الينا الا انه تميز من الاشارات المنقولة عنه بانه عنى عناية خاصة بوصف اقاليم السودان الغربى (٢١) .

وفى القرن الحادى عشر الميلادى وقبل أن نصل الى مصنف الادريسى، وهو من المصنفات العربية الهامة التى عنيت بافريقيا ، لا نجد سوى البيرونى فى كتابه « الآثار الباقية من القرون الخالية » ونجد فى هذا الكتاب اهتماماً واضحاً بالساحل الشرقى لافريقيا اذ ذكر ان الساحل والجزر الجنوبية منه تسكنه قبائل متفرقة من الزنوج ، كما تحدث عن النشاط التجارى الذى كان قائماً بين سفاليه والهند والصين ، كما اشار الى الجزء الغربى من المحيط الهندى الذى اطلق عليه بحر البربر وحدده بمضيق مدن فى الشمال الى سفاليه الزنج فى الجنوب مؤكداً ان المراكب لا يمكن لها ان تتجاوز سفاليه لعظم المخاطرة فيما يليها ويبدو انه قد توافرت للعرب معلومات هامة عن ساحل شرق افريقيا الى ما يقرب من خط عرض ٢٠° جنوباً ، اما البلاد الواقعة الى الجنوب من ذلك فقد كانت فكرة العرب عنها بصفة عامة تستند على الحدس والتخمين ولو ان علمهم بالكوارث التي كانت تتعرض لها السفن تشير الى معرفتهم بطريق غير مباشر بمضيق موزمبيق الذى اسموه فى بعض كتاباتهم « جبل الندامة » (٢٢) ولا شك فى ان المعلومات التي اوردها المصنفون العرب سواء تلك التي وصلت الينا اوما فقد منها استفاد منها الادريسي فى القرن الثاني عشر الميلادى فى وضع كتابه وخريطته المعروفة عن افريقيا . والادريسي جغرافي عربي اقام فى صقلية فى الفترة من ١١٠٠ ــ ١١٦٦ م فى بلاط الملك روجر الثاني .Roger II احد ملوك النورمان وفيما يبدو أن معاصرى الادريسي من المسلمين قد استاءوا لدخوله فى خدمة امير كافر خاصة وان الوقت كان زمن حروب صليبية، ولا شك فى انه لعدم موافقة بني قومه على تصرفه هذا فان المعلومات المتعلقة بحياته قليلة فى جملتها (٢٣) . وقد طلب روجر من الادريسي جمع المعلومات المتعلقة بالعالم والتي كان قد حفظ مادتها فاخرج منها الادريسي عمله الضخم المعروف

---

(٢١) زكى حسن : الرحالة المسلمون فى العصور الوسطى ص ٣/٤٢ .

(٢٢) كراتشكوفسكى ــ الادب الجغرافي عند العرب القسم الاول ص ٢٤٩ .

(٢٣) Bovill. op. cit., pp. 621-63.

بكتاب روجر واسماه نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (٢٤) . وقد اخذ الادريسي الكثير من مادته من الكتب الجغرافية السابقة عليه وعن التقارير التي كان يتلقاها من المسافرين ، هذا فضلاً من المناطق التي ارتحل اليها بنفسه في منطقة الشمال الافريقي على وجه التحديد . كذلك تحدث الادريسي عن مدن شرق افريقيا وان كان لم يورد لنا معلومات وافية عنها ومع ذلك فان اهمية كتابات الادريسي فيما يختص بشرق افريقيا انها تعد اولى المصادر التي تحدثنا عن مدن الساحل وجزائره ، من ذلك مدينة كلوه وتجارتها مع سفاليه وماليندة التي وصفها بالازدهار . وما يستلفت النظر ان الادريسي لم يرحل الى شرق افريقيا كما فعل المسعودي ولكنه استمع كثيرا وقرا اكثر فاتى بدقائق مفصلة عن هذا الاقليم خاصة وان الفترة التي وضع فيها الادريسي كتابه كانت تجارة العرب في خلالها متسعة اتساعا كبيرا ، على انه لم يعن بتجارة العرب في الذهب والعاج والرقيق لان هذه التجارة كانت معروفة في العالم العربي التجاري وانما انصرف الى الحديث عن تجارة جديدة هي تجارة الحديد . كما نلاحظ ايضا تغير اوجه الحياة منذ رحلة المسعودي في السنوات الاولى من القرن العاشر الى كتابات الادريسي في النصف الاول من القرن الثاني عشر الميلادي ، فماليندة التي لم تحظ من المسعودي حتى بذكر اسمها اصبحت في زمن الادريسي « مدينة الزنج » يحدثنا الادريسي عنها فيقول ان الزنوج يمتلكون فيها مناجم الحديد ويستخرجونه ويتاجرون في المطاوع منه ويربحون من تجارتهم هذه ارباحا كثيرة . كذلك تحدث عن « منبسة » واشتغال اهلها بتجارة الحديد ايضا مما يدل على الصلات التي كانت قائمة بين شعوب الداخل وبين من يفد على الساحل من تجار العرب وغيرهم خاصة الهنود اذ كانت السيوف تصنع في الهند من الحديد المتحصل عليه من شرق افريقيا ومما يستلفت الانتباه ان هناك اقاليم ذكرها الادريسي لاتزال موجودة على الخرائط الحالية ولو بالتقريب كبراوه وماليندة ومنبسة، وهناك من المدن التي ذكرها قد اندرست معالمها ولاتزال تخضع لعمليات الكشف والتنقيب(٢٥) .

ولم يقتصر الادريسي عند حد الاشارة الى اقاليم شرق افريقيا ومدنها وانما تعرض الى غرب افريقيا ولا سيما مملكة غانا وقد وصف في اماكن كثيرة من كتابه ما كان عليه ملوك هذه الدولة من الثراء والعلاقات التجارية بينهم وبين المغرب الاقصى (٢٦)

وفي منتصف القرن الثاني عشر وضع ابن الوردي مصنفا بعنوان « فريدة العجائب وفريدة الغرائب » اعتمد فيه الى حد كبير على النقل من المسعودي وقد وصف الساحل الشرقي من افريقيا من راس جردفون شمالاً الى موزمبيق جنوبا ، ونقل عن المسعودي ما اورده عن بلاد واق الواق وعجب لكثرة ما بها من ذهب حتى ان الزنوج يتخذون منه سلاسل كلابهم ودوابهم واكابرهم يصنعون منه «لبنا» يبنون بها بيوتهم . (٢٧)

ولا تطالعنا بعد ذلك مصنفات هامة تضطرنا الى التوقف عندها سوى معجم ياقوت الحموي المعروف بمعجم البلدان . وقد عرف ياقوت باسفاره التجارية العديدة وكان يشتغل بتجارة الكتب وقد مكنه ذلك من جمع المادة اللازمة لمعجمه وان كان لم يسجل لنا اخبار رحلاته وما وقع له فيها من تجارب ، ولا ريب ان ما

---

(٢٤) انظر مادة الادريسي في دائرة المعارف الاسلامية .

(٢٥) بازل دافيدسون : افريقية تحت اضواء جديدة (مترجم) – بيروت ١٩٦١ .

(٢٦) عبد الرحمن زكي : المراجع العربية للتاريخ الاسلامي في غرب افريقيا ص ١٤ .

(٢٧) راجع ابن الوردي : فريدة العجائب وفريدة الغرائب .

شاهده ياقوت في أسفاره وما جمعه من الخزائن كان خير عدة له في تاليف مصنفه الذى فرغ منه في عام ١٢٢٤م(٢٨) ويعتبر معجم البلدان من اهم المصنفات التى وضعها العرب في هذا الوضوع ، ويوجد بهذا المعجم تعريف ببعض مدن شرق افريقيا كمقديشيو وجب وكلوة ، ولعل ياقوت اول من اشار الى الشعب السواحلي ويفهم ذلك من حديثه عنهم اذ اسماهم بشعب البربر وهم غير البربر الذين بالمغرب .. هؤلاء سود يشبهون الزنوج .. جنس متوسط بين الحبشى والزنوج . وفى تعريفه بمقديشيو ذكر انها مدينة في اول بلاد الزنج يجلب منها الصندل والأبنوس والعاج. كما تحدث عن مدينة الجب وكلوة وسفاليه وان كان كل ما أورده منها لم يتعد شذرات بسيطة، فقد ذكر عن الجب انها مدينة قرب بلاد الزنج في ارض بربرة ، وكلوه موضع بارض الزنج ولم يذكر ياقوت شيئا عن الجهات الاخرى التى تقع على ساحل شرق افريقيا اكثر مما أورده الادريسي ومع ذلك فان ما ذكره ياقوت مهم رغم قلته ، وفيما يبدو انه استقى معلوماته من التجار العرب الذين كانوا يتعاملون الى هذه الأقاليم لصلته بهؤلاء التجار وبرؤساء عمان بوجه خاص . اما جزيرة مدغشقر فقد اطلق عليها جزيرة القمر (٢٩) ، كما تحدث عن اختلاف اجناسها وتعدد شعوبها ولغاتها وعن غنى سواحلها بالعنبر وانه ليس في بحر الزنج جزيرة اكبر منها . كذلك تعرض ياقوت لممالك السودان الغربي فذكر عن غانا انها مدينة كبيرة في جنوب بلاد السودان ، كما تحدث عن أقاليم مالي فذكر عن التكرور انها بلاد تنسب الى قبيل من السودان في اقصى جنوب المغرب كما تحدث عن التبر فذكر انها من بلاد السودان واليها ينسب الذهب الخالص وهى في جنوب المغرب . (٣٠)

وفي أواخر القرن الثالث عشر الميلادي يطالعنا ابن سعيد الحموى (١٢٨٦ م) الذى درس جغرافية بطلميوس ووضع موسوعة هامة عرفت بجغرافية الأقاليم السبعة على نهج مصنف الادريسي نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق (٣١) ، بها تعريفات عن مدن شرق افريقيا وقد راعى ترتيبها حسب موقعها من الشمال الى الجنوب (٣٢) . ومن المؤكد انه كتب ايضا عن السودان الغربي ولكن من المؤسف ان كتابات ابن سعيد لم تصل الينا كاملة ولكن اذا قسناها بالاشارات التى وردت عنها في ابي الفدا وابن خلدون وغيرهما فان فقد مؤلفاته يعد ولا شك ضربة محزنة للعلم (٣٣) . واهم ما في كتابات ابن سعيد ما ذكره من أن ملاحاً عربيا يدعى « ابن فاطمة » دار حول افريقيا من الغرب الى الشرق ووصف سواحل

(٢٨) زكى حسن : الرحالة المسلمون ص ١٦/١٥ .

(٢٩) لا يتفق الجغرافيون العرب على كتابة اسم هذه الجزيرة ولا على اصل اشتقاقها فقد كتبه البعض ومنهم الادريسي بضم القاف والميم وكتبه غيرهم ومنهم ياقوت وابن سعيد بسكون الميم ونسبوا اسم الجزيرة الى قوم القمر الذين هاجروا اليها اما ابن الوردى واليعقوبى فسميا الجزيرة باسم القمر بفتح القاف والميم ويبدو ان العرب كانوا يقصدون بها جزيرة مدغشقر وان كان هناك من يعتقد انهم كانوا يعنون بها احدى جزر القمر خاصة وان وصف الادريسي وابن سعيد لجزائر القمر من حيث طبيعة وعادات السكان لا يتيسر تطبيقه على جزيرة مدغشقر . راجع جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ١٦٢/١٦١ .

(٣٠) صلاح الدين المنجد : مملكة مالى عند الجغرافيين المسلمين ص ١٥ .

(٣١) انظر ابن سعيد في المجلد الثانى من فيران ص ٣١٦ وما بعدها .. Relation des voyages

(٣٢) جيان وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ١٢٨ .

(٣٣) Bovill, op. cit. p. 65.

السنغال والقمر وتحدث عن وجود جاليات هندية كبيرة العدد تعيش في جزيرة القمر ، كما أورد تفاصيل كثيرة عن تلك الجزيرة تطابق جزيرة مدغشقر الى حد كبير مثل كونها طويلة عريضة طولها مسيرة اربعة أشهر وعرضها مسيرة عشرين يوما ، وانها تحت حكم المسلمين.

وبعد وفاة ابن سعيد يسترعي انتباهنا مصنف جديد في تخطيط البلدان لزكريا بن محمد المعروف بالقزويني ويتضمن بعض المعلومات المفيدة عن افريقيا وان كان يلاحظ اعتماده على المسعودي فيما نقله عن زنوج شرق افريقيا . اما عن بلاد السودان فقد ذكر انها بلاد كبيرة وارض واسعة ينتهي شمالها الى أرض البربر وجنوبها الى البراري وشرقها الى الحبشة وغربها الى البحر المحيط . (٢٤) وفي تقويم البلدان لابي الفدا اشارات عن ممالك السودان الغربي على ان اكثر ما أوضحه ابو الفدا حديثه عن الثلوج على قمة جبال كليمنجارو ، قال انه سمع بهذا ولا يكاد يصدقه (٢٥) وعلى ذلك نستطيع ان نؤكد هنا ان العرب عرفوا مناطق في افريقيا لم يصل اليها الاوربيون الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

اما القرن الرابع عشر فيتميز بثرائه في مجال المعرفة بغرب افريقيا الداخلية ولدينا بصدد ذلك مسالك الابصار للعمري وابن بطوطة ثم ابن خلدون . ويكاد يكون هنالك اتفاق بين الباحثين على ان العمري يعد اعظم من كتب عن مملكة مالي اذ قدم وصفا دقيقا وهاما لها ولأقاليمها ومدنها وقبائلها وبناء دورها وأقواتها وثمارها وحيواناتها وعاداتها وتقاليدها وصلات ملوكها بمن يجاورهم . وقد استقى العمري مادته من اناس عاشوا في تلك البلاد وعرفوا اخبارها ومن اهالي مالي انفسهم او ملوكهم الذين زاروا القاهرة ومن آخرين صحبوا هؤلاء الملوك ونقلوا ما حدثوهم به (٢٦) .

اما رحلات ابن بطوطة فتعد مصدرا هاما تستقى منه معلوماتنا عن كل من شرق وغرب افريقيا والظروف التي تم فيها تدوين هذه الرحلات تجعلنا لا نقسو اذا ما قسونا في حكمنا عليه واتهامه بالخيال أو عدم التزامه الدقة فيما كان يرويه ان كثيرا من اللوم يمكن ان يكون ناشئا عن مسجل هذه الرحلات فاغلب الظن ان ابن بطوطة لم يدون مذكرات منتظمة وان كان قد دون شيئا فلا ريب في انه قد اضاعه خلال رحلاته مما اضطره أن يملي رحلاته من الذاكرة (٢٧) .

ومهما يكن هناك من قصور فان ابن بطوطة يعد اول الرحالة العرب الذين حدثونا بافاضة عن الامارات الاسلامية في شرق افريقيا وقد اورد لنا ثلاثة مراكز على الساحل هي مقديشيو وكلوه وممبسة (٢٨) . والجدير بالذكر ان الزمن الذي وصل فيه ابن بطوطة الى ساحل شرق افريقيا وهو نهاية الثلث الأول من القرن الرابع عشر كانت فيه معظم مناطق الساحل تنتمي الى العرب حين جاءت موجة كبيرة من مهاجري العرب في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي الى شرق افريقيا وقت اجتياح المغول للعراق ، ولحق أولئك المهاجرون ببني جلدتهم على

---

(٢٤) زكريا القزويني : آثار البلاد وأخبار العباد ص ٢٠٤ طبعة بيروت .

(٢٥) انظر كتابات ابى الفدا في : Reinaud, Relation des voyages Tome II. p. 44
وكذلك جيان ـ وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ٧٢ .

(٢٦) العمري ـ مسالك الابصار في ممالك الامصار ـ وتوجد مجلدات تحتاج الى تكملة من هذا الكتاب في دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٥٦٨ .

(٢٧) راجع مادة ابن بطوطة في دائرة المعارف الاسلامية .

(٢٨) ابن بطوطة : تحفة النظار في عجائب الامصار وغرائب الاسفار ـ جـ ١ ذكر سلطان مقديشيو وكلوه .

الساحل الشرقي من افريقيا وجاءوا بدم جديد ظهرت آثاره في عماراتهم الزاهرة واسواقهم الباهرة التي فتنت ابن بطوطة حين جاء الاقليم فحديثه عن كلوه مثلا يوحي بانها كانت من اجمل البقاع واكثرها بهاء، وكذلك يعطي في حديثه عن ممبسة ومقديشيو صورا حية لمجتمعات مترفة غنية (٣٩) ولابن بطوطة رحلات اخرى في السودان الغربي حيث سافر الى بعض هذه الممالك مكلفا من ابي عنان سلطان فاس الذي اوفده في مهمة الى هذه البلاد لانعرف تفاصيلها. وقد بدأ رحلته من سجلماسة حيث انضم الى جماعة من التجار اذ كانت العلاقات التجارية متصلة بين بلاد المغرب واقاليم السودان الغربي ووصل الى بعض الممالك التي وصفا وصفا شيقا كايو لالن ومالي كما وصل الى نهر النيجر ولكنه ظنه نهر النيل وقد ذكر عنه انه ينحدر من كارسخو الى بلدة كابرة فزاغة ثم الى تنبكتو وكوكو ومنها ينحدر الى بلاد النوبة ودنقلة. (٤٠) وتعتبر رحلة ابن بطوطة الى بلاد السودان من اهم رحلاته / ١٣٥٢ م) فقد كان من الرواد الاول الذين جابوا الآفاق المجهولة في الصحراء الكبرى . (٤١) وقد ذكر المستشرق شتيون محرر مادة ابن بطوطة في دائرة المعارف الاسلامية ان المعلومات الصحيحة التي اوردها ابن بطوطة عن غرب افريقيا لا تقل فائدة عن المعلومات التي اتى بها ليون الافريقي في القرن السادس عشر . هذا على الرغم من ان رحلات ابن بطوطة قد شغلت الأذهان وتضاربت الاقوال في صدقها فالبعض رماها بالكذب والتهويل وآخرون اعطوها قدرا من الاهمية ، من ذلك ما يقرره البعض ان رحلات ابن بطوطة افادت علم الجغرافيا والتاريخ والاجتماع لما عنى به من الاشارة الى نباتات ومناخ وحيوانات البلاد التي زارها واليه يرجع الفضل في تعريفنا بغرب افريقيا وحضارتها .

وفي السنوات الاخيرة من القرن الرابع عشر يطلعنا عبد الرحمن بن خلدون على بعض الحقائق الهامة عن السودان الغربي وعلى معلومات دقيقة وللمرة الاولى عن قبائل الطوارق في الصحراء الكبرى . اما في اوائل القرن الخامس عشر فقد امدنا القلقشندي بصورة حية عن مجتمع مالي كما اوضح الصلات التي كانت تربط بعض ممالك السودان الغربي بمصر . (٤٢)

ومنذ النصف الأول من القرن الخامس عشر تجدب المصنفات العربية العامة التي تعرضت لافريقيا ، تلك المصنفات التي امدتنا بمعلومات هامة من القرن التاسع الى القرن الخامس عشر الميلادي . وهي الفترة التي يمكن ان نسميها بالعهد الاسلامي ، اذ كان المسلمون في خلالها على اتصال دون غيرهم بتلك المناطق التي كان لهم فيها النفوذ على اطرافها والسيطرة على تجارتها . وينبغي الا نغفل الاشارة بصدد تعرضنا للمصنفات العربية عن افريقيا الى الكتاب المغاربة الذين نبغوا على وجه خاص في فن الرحلات وكان الحج هو سبيلهم الى ذلك اذ كانت فريضة الحج من اهم البواعث على سفر آلاف المغاربة في كل عام وكان الكثير من اولئك الحجاج يستخدمون الطريق البرى من المغرب الى تونس ومنها الى طرابلس وبرقة ومصر ثم الحجاز عن طريق البحر الأحمر او الشام . وقد داب علماء من هؤلاء عند عودتهم الى بلادهم على الكتابة عن الطرق التي سلكوها والأحداث التي صادفوها املا في ان ينتفع آخرون بتجاربهم ،

---

(٣٩) حسن احمد محمود : انتشار الاسلام والثقافة العربية في افريقيا ـ القاهرة ١٩٥٨ .

(٤٠) رحلة ابن بطوطة : جـ ٢ ص ٢ القاهرة ١٩٢٢ .

(٤١) زكي حسن : الرحالة المسلمون ص ١٧١/١٦٤ .

(٤٢) القلقشندي : صبح الاعشى جـ ٥ ص ٣٠١/٢٨٤ .

ويبرز من هؤلاء ابن جبير في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، وقد اتخذ طريق الساحل الافريقي الشمالي الى مصر ومنها الى ميناء عيذاب على البحر الاحمر . وان كان مايؤخذ عليه انه لم يضف جديداً للمناطق التي زارها وفيما يدوانه لم يهتم بالناحية الجغرافية قدر اهتمامه بالنواحي الاجتماعية .

وفي القرن الثالث عشر الميلادي يبرز لدينا من كتاب المغاربة ابن سعيد الاندلسي في كتابه «المغرب في حلى المغرب» وقد وصف فيه رحلته الى الحج وكذلك العبدري الذي اهتم في رحلته في شمال غرب افريقيا بتسجيل بعض المواقع الجغرافية وذكر المعالم الاثرية ودراسة العادات والتقاليد في البلاد التي مر بها . وقد قام برحلته من المغرب الاقصى في عام ١٢٩٨ م واجتاز الشمال الافريقي مارا بالسوس الأوسط وتلمسان والجزائر وبجاية وقسنطينة وتونس ثم اجتاز ليبيا حتى وصل الى الاسكندرية . وفي القرن الرابع عشر ظهر من الرحالة خالد بن عيسى البلوى الذي غادر الاندلس(١٣٣٥م) في طريقه الى الحجاز ودون اخبار رحلته في كتاب اسماه « تاج المفرق » وهناك رحالة آخرون لم يكن الحج هو دافعهم الى الرحلة ، من هؤلاء ابو محمد عبد الله التيجاني الذي قام برحلته برفقة احد ملوك بني حفص وسجل اخبار رحلته هذه بما تضمنته من تفصيلات عن كثير من النواحي الجغرافية والتاريخية والأدبية والاجتماعية للقطرين الطرابلسي والتونسي . وتعد رحلة التيجاني من اول المصنفات التي امدتنا بوصف مسهب لكثير من بلدان الشمال الافريقي فقد زار التيجاني في رحلته الساحل التونسي فمر بصفاقس ثم نزل الى الجنوب ناحية قابس وجزيرة جربا التي افرد لها وصفاً ممتعا ثم تقدمت رحلته في الواحات الجنوبية كما وصف المدن الساحلية في طرابلس . (٤٣)

وفي القرن السابع عشر تسترعى انتباهنا رحلات أبو سالم العياش التي قام بها قاصدا الحج الى مكة ولضمنت وصفاً مفيدا لمدن الشمال الافريقي التي مر بها كتونس وطرابلس والقيروان . (٤٤)

وقبل ان تختتم جهود العلماء العرب في التعريف ببعض المناطق الافريقية يمكن الاشارة هنا الى العمل الذي نشره يوسف كمال (١٩٢٦) بعنوان « أطلس افريقيا ومصر الجغرافي » **Monumenta Catographica Africae et Aeygpti** وجمع فيه ما كتبه العرب وغيرهم عن البلدان الافريقية وما ورد في مؤلفاتهم من خرائط ومصورات وكذلك ما نشره المستشرق الفرنسي دى لارونسير بعنوان « اكتشاف افريقيا في العصور الوسطى » **La Découverte de L' Afrique au Moyen** Age — 1925 .

ومن المفيد ان نذكر ايضا ان المعلومات التي وردت عن افريقيا لم تقتصر على المصنفات العامة وانما هناك مئات من المخطوطات والمدونات العربية المحلية بها مادة وفيرة عن تاريخ الشعوب الافريقية وحياتها وصلاتها بالعرب . والجدير بالذكر ان في غرب افريقيا حركة نشيطة تستهدف جمع التراث المحلي ونشر الفهارس العلمية الوصفية كي تكون في متناول الدارسين ، وقد صدر في السنوات الأخيرة ثبت عام للمخطوطات العربية الموجودة

---

(٤٣) ابو محمد عبد الله التيجاني : انظر رحلة التيجاني التي قام بها في البلاد التونسية والقطر الطرابلسي ـ تقديم حسن عبد الوهاب ـ الطبعة الرسمية تونس ١٩٥٨ .

(٤٤) انظر رحلة الشيخ ابو سالم العياشي في مجلدين ـ جـ ٢ ص ٦٦ عن نسخة محفوظة بدار الكتب المصرية (المكتبة التيمورية رقم ٤٠٥) .

في مكتبة لاجوس ولوجارد في كادونا بنيجيريا (٤٥) كما نهضت جامعة ابادان بالتعريف بالمخطوطات المحلية التي في حوزتها . (٤٦)

والأمر الذي نؤكد عليه ان كثيراً من السجلات والمدونات قد مستها يد الضياع كما انه لا يزال الكثير من هذه المخطوطات مجهولا او على الاقل لم تسلط عليه الأضواء بعد من قبل الدارسين . (٤٧)

★ ★ ★

هذه نظرة عامة للتعريف باهم المصنفات العربية التي عنيت بالاشارة الى بعض المناطق الافريقية وهي كما لا حظنا عنيت بثلاث مناطق عامة يمكن ان نطلق عليها مفاليج القارة الافريقية وهي : ساحل شرق افريقيا ، مصر وما يليها جنوبا ثم شمال غرب افريقيا وهذه المراكز استغلها العرب للتوغل في داخلية القارة الافريقية فعن طريق الساحل الشرقي لافريقيا تابع العرب نشاطهم الى اواسط القارة حتى الكونغو ومنطقة البحيرات الاستوائية ، كما امتدت القوافل العربية من شمال غرب افريقيا في طريقها الى ممالك السودان الغربي ، كما نشطت الهجرات العربية من مصر وتوغلت في مقاطعات الحبشة والنوبة . ومن المفيد الاشارة الى ان تلك المراكز بذاتها هي التي اعتمد عليها الاوربيون من رحالة ومبشرين ومستكشفين للتوغل الى داخلية القارة الافريقية واقتفوا الى حد كبير آثار العرب كما استعان الكثيرون منهم بمساعدات الحكام العرب وبالخدمات التي قدمها لهم الأدلاء الذين جابوا هذه المناطق الداخلية . وقد يكون من المناسب ان نتعرف على الجهود التي بذلها العرب في توغلهم من تلك المراكز الى الداخل وسنعنى بذكر هذه الجهود في مرحلتين :

المرحلة الاولى : ويمكن ان نطلق عليها العصر الاسلامي وقد بدأت منذ القرن التاسع الميلادي وانتهت بوصول البرتغاليين الى سواحل القارة الافريقية في نهاية القرن الخامس عشر .

والمرحلة الثانية : وهي المرحلة الحديثة التي بدأت منذ أوائل القرن التاسع عشر وانتهت بالموجة الامبريالية التي تعرضت لها القارة الافريقية في السنوات الاخيرة من ذلك القرن .

ولنبدأ بالجهود التي قام بها العرب في المرحلة الاولى :

كشف العرب للساحل الشرقي من افريقيا :

اتضح لنا مما سبق ان العرب عرفوا المنطقة الممتدة من رأس غردفون شمالاً الى خليج دلجادو جنوباً وكانوا يطلقون على الساحل الممتد بينهما ساحل الزنج او زنجبار من الفارسية « بار » بمعنى الساحل .

وكان التجار من جنوب الجزيرة العربية وسواحل الخليج العربي اقدم من وطىء هذه المنطقة وكان قدومهم للتجارة حيناً والاستيطان حيناً آخر ونجحوا في تأسيس عدة مراكز تجارية على الساحل للاشتغال بتجارة الذهب والعاج والرقيق (٤٨) . على أن ما يلاحظ ان

(٤٥) Aida Arif and Abu Hakima : **Descriptive Catalogue of Arabic Manuscripts in Nigeria**, Luzac-London 1965.

(٤٦) Kensdale, W. E. N. : **A Catalogue of the Arabic Manuscripts preserved in the University Library-Ibadan**, 1955-58.

(٤٧) انظر دراستنا عن المصادر العربية لتاريخ شرق افريقيا ـ العدد ١٤ من مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ص ٢٢٦ .

(٤٨) Ingrams, **Arabia and Isles**, p. 3.

القبائل الافريقية لم تتمكن من استيعاب الوافدين عليها لأن مورد العرب كان منهلاً لا يكاد ينقطع وترتب على ذلك ان احتفظ النازحون العرب الى حد كبير بسماتهم المميزة وان كان قد نما عن هذا الوضع المتحرك الناتج عن تعدد الثقافات والعناصر التي كانت تفد من الهند والصين بالاضافة الى الجزيرة العربية والخليج العربي الثقافة واللغة السواحلية وهذه وتلك لا شك انها كانت المزيج المركب الذى نماه الساحل الشرقي لافريقيا من لقافات متعددة ولغات متباينة وفدت عليه . ومن المؤكد ان العرب كان لهم تأثيرهم الواضح فى ساحل شرق افريقيا يدل على ذلك أن الاغريق والرومان اطلقوا عليه اسم ساحل عزانيا Azania نسبة الى احدى الممالك العربية القديمة وهي مملكة عزان التي يقال انها وجدت فى منطقة ما من جنوب الجزيرة العربية فى فترة سابقة على ظهور الاسلام لم يحدد تاريخها تحديداً قاطعا وانتقل سكانها الى ساحل شرق افريقيا حيث نسب الاغريق والرومان هذا الساحل اليهم فيما بعد ، ثم حدث ان تعرض العزانيون لغزوات من الشمال وهجرات هيلينية غيرت معالم حضارتهم حينما وفدت على الساحل قبائل الجالا والصومال والمساى وغيرهم من شعوب القرن الافريقي واخضعوا المنطقة لنماذج حياتهم وخربوا ما وجدوه من حضارة قائمة (٤٩) . ومع ذلك فقد ظل الاتصال التجارى ينمو ويتسع قبل ظهور الاسلام بين الجزيرة العربية وموانىء الساحل الشرقي لافريقيا ، وساعدت عوامل الجوار من ناحية والعوامل الجغرافية من ناحية اخرى على استمرار هذا الاتصال لأن الرياح الموسمية Monsoon التي تهب على منطقة المحيط الهندى تمكن السفن الشراعية الصغيرة المعروفة باسم الدو Dhow من القيام برحلتين منتظمتين فى السنة باقل مجهود . ففي فصل الخريف تدفعها الرياح فى اتجاه جنوبي غربى وفى فصل الربيع تدفعها فى اتجاه معاكس يمكن السفن من العودة الى قواعدها فى سواحل الجزيرة العربية (٥٠) وفى خلال دورة الرياح هذه كان يتم التعامل التجارى . وقد ظلت الرياح الموسمية تعد سراً من الأسرار التي احتفظ بها العرب والهنود لأنفسهم الى ان تمكن ملاح اغريقي فى القرن الأول الميلادى(٤٥م) من كشف اتجاهها وكان من نتيجة ذلك ظهور بعض الكتب باللغتين اليونانية واللاتينية عن المحيط الهندى وحركة التجارة فيه واشيع خطأ فضل اكتشاف الرياح الموسمية الى الاغريق والاحرى فضل تسجيلها (٥١) .

ولا توجد لدينا حقائق ثابتة يمكن الاعتماد عليها خاصة بساحل شرق افريقيا فى الفترة السابقة لظهور الاسلام الا بعض الروايات المحلية المدونة او المتناقلة . ولكن من المؤكد ان تتضح بعض هذه الحقائق على اثر نجاح بعثات الكشف والتنقيب التي بدأت تمارس نشاطها فى السنوات الأخيرة فى تلك الجهات (٥٢) . وقبل هذه الكشوف كان المصدر الوحيد الذى يمكن الاعتماد عليه عن حالة العرب فى شرق افريقيا دليل ملاحي وضعه أحد الملاحين الاغريق (٦٠م) عرف باسم الدليل الملاحي للبحر الأرتيرى(٥٣) .
Periplus Maris Erythrarei
والبحر الأرتيرى كان يطلق على الجزء الغربي من المحيط الهندى وبالتحديد الجزء الملاصق لسواحل شرق افريقيا ، وحفل الكتاب بوصف للساحل الشرقي وحركة التجارة فيه واسماء

(٤٩) بازل دافيدسون : افريقيا تحت اضواء جديدة ص ٢١ .

(٥٠) Villiers (Allen) : « The Arab Dhows Trade » cf. Journal of the Middle East, October, 1954.

(٥١) Zôe March : East Africa Through Contemporary Records p.3 London, 1961.

(٥٢) CF. Sonia Cole, The Pre-History of East Africa New York, 1962.

(٥٣) توجد ترجمة انجليزية من هذا الكتاب نشرها Schoff بعنوان : Periplus of The Erythrean sea.

للموانىء التي اختفى الآن الكثير من معالمها والذى يفيدنا من هذا الكتاب أنه تعرض فى فقرات كثيرة منه لحالة العرب وتجارتهم فى المنطقة فهو يعجب فى مناسبات عديدة لكثرة عدد السفن العربية ولاختلاط العرب وتزاوجهم مع القبائل الافريقية كما يعرض لتعدد العناصر الوافدة على الساحل وتطلعها الى التعرف على اللغة العربية ومحاولة التحدث بها لما تتيحه لهم من آفاق واسعة فى التجارة والتعامل (٥٤) وقد يكون من أهمية هذا المصدر انه أول من اكد العلاقات التي كانت قائمة بين العرب من جنوب الجزيرة العربية والساحل الشرقي لافريقيا فذكر ان بعض زعماء الساحل كانوا يدينون بالولاء لامراء حِمْيَر فى جنوب الجزيرة العربية وان السفن العربية كانت تأتي من سواحل حضرموت وسواحل الخليج العربي حيث تتبادل التجارة بينها وبين الساحل الافريقي (٥٥) . كما اشار المؤرخ الروماني بلينيوس (٧٠ م) الى ان التبابعة من ملوك اليمن قد عرفوا مناطق كثيرة على الساحل الشرقي الافريقي وكان لهم فيه شيء من السلطة كما كانت لهم علاقات تجارية وقد حرموا على العامة الاتجار مع اليونان والرومان ببعض الأصناف كالطيوب والأفاوية لئلا يغشوا امرها (٥٦) والجدير بالذكر ان العرب اكتفوا فى الفترة السابقة لظهور الاسلام بالاستقرار المؤقت على الساحل ولم يحاولوا التوغل فى الداخل مكتفين بانشاء المراكز التجارية لتصدير تراب الذهب والعاج والرقيق الذى كان يحمل الى الدول القديمة التي كانت تلح فى طلبه كالامبراطوريتين الفارسية والرومانية وقد تعاونت القبائل الافريقية مع العرب فى هذه التجارة حيث كان زعماء القبائل يأتون الى الساحل بالذهب والعاج والرقيق ويقايضون التجار العرب بما يحملونه ، وكانت البضائع الافريقية غالباً ما تستبقى فى المراكز التجارية التي اقامها العرب على الساحل حتى يحين موسم الرياح حيث يتم نقلها الى الخليج وسواحل الجزيرة العربية فى رحلة العودة . وكان العرب يقايضون على ما يأخذونه بالخرز الذى كانوا يحصلون عليه من الهند ومما يؤكد ذلك كشف البعثات الأثرية عن كميات كبيرة منه فى بعض اطلال كينيا وزيمبابوى (٥٧) وقد اضطرد نشاط التعامل التجارى حتى وصلت تجارة الذهب الى درجة كبيرة من الانتعاش كما يؤخذ ذلك من التواريخ المحلية المدونة ، كما شهدت الجزيرة العربية امداداً وفيرة من الرقيق الذين جلبهم العرب من شرق افريقيا .

وليست لدينا معلومات وافية عن حالة العرب فى الساحل الشرقى لأفريقيا فى الفترة التالية لرحلة صاحب البريبلس ولما ذكره بلينيوس فى القرن الاول الميلادى حتى ظهور الاسلام فى القرن السابع الميلادى ، ولكن الامر الذى لا شك فيه ان الصلات ظلت قائمة لا تنقطع الى ان بدأ الاسلام يحدث انقلاباً خطيراً فى تاريخ المنطقة فقد لاحظنا أنه لم يكن للعرب قبل ظهور الاسلام اتصالات دائمة بالساحل الشرقي لافريقيا وانما كانت الصلات تقتصر على عمليات التبادل التجارى وما كان يستتبع ذلك فى بعض الاحيان من استقرار مؤقت فى المراكز التجارية التي اوجدها العرب على الساحل لغرض التجارة، غير ان الامور تغيرت تغيراً كبيراً فى الفترة التي

---

(٥٤) Pearce Zanzibar, **The Island Metropolis of Eastern Africa, p.** 34, London 1920, see olso Cupland, **East Africa and its invaders,** London 1933. p. 19.

(٥٥) Chittick, « **Kilwa and Arab Settlement of the East African Coast** » **See Journal of the African History IV, pp. 79 ff.**

(٥٦) الرواد : نشر مجلة المقتطف ص ٨٤ .

(٥٧) Pearce, **Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa, p.** 34 London 1920.

أعقبت ظهور الاسلام اذ ظهر عامل آخر غير العامل التجاري نتج عنه اكتشاف العرب لمراكز جديدة على الساحل واستقرارهم الدائم فيها ثم تطور الأمر الى اقامة كيانات سياسية عربية اسلامية (٥٨) ولذلك شهد الساحل الشرقي لافريقيا قيام الكثير من الامارات والمدن العربية وكثرة عدد المهاجرين الى الساحل واستقرارهم فيه . وعلى الرغم من ارتفاع درجة الحرارة ارتفاعا كبيرا على الساحل فان العرب لم يتأثروا بهذا المناخ لأنهم كانوا يأتون عادة من مناطق أشد حرارة وهي جنوب الجزيرة العربية وسواحل عمان ولذلك لم يستطع الاوربيون الحلول محلهم في استيطان الساحل الافريقي اللهم الا في المنطقة الجنوبية البعيدة عن خط الاستواء في موزمبيق ، او عندما استطاع الانجليز في أوائل القرن الحالي التوغل في جبال كينيا وتنجانيقا العالية (٥٩) وقد حدث الاستيطان العربي في الساحل الشرقي لافريقيا نتيجة دوافع متعددة ابرزها المنازعات الدينية والسياسية التي اخذ يتعرض لها المسلمون خاصة في عهد الدولتين الاموية والعباسية مما دفع العرب للهجرة الى موانيء الساحل الشرقي حيث كانوا قد ألفوا التبادل التجاري معها (٦٠) وكانت هذه الجماعات المهاجرة من الاحساء والبحرين وعمان وحضرموت واليمن تنقل معها صورا من الحضارة الى افريقيا وهي انشاء المنازل والمدن العربية ومع ذلك فان الساحل الشرقي لم يصطبغ اصطباغا تاما بالصبغة العربية ويرجع ذلك لاختلاف عناصر السكان وتباين أجناسهم وتعدد لغاتهم . وقد نتج عن امتزاج العرب بشعوب الساحل ظهور ثقافة مميزة المعالم اخذت بنصيب من الثقافات المتعددة واستقرت السواحلية لغة قائمة بذاتها مزيجا من الذي اتى به العرب والذي كان ملكا خالصا للافريقيين

ومن توافد على الساحل من عناصر أخرى فارسية وهندية ، والكلمة نفسها تدل على ذلك فهي تنمي اللغة للساحل وان كان هذا لا ينفي وجود اللغة العربية كلغة قائمة بذاتها باعتبارها لغة الارستقراطية العربية الحاكمة . ويدخل في تركيب اللغة السواحلية الكثير من المفردات العربية لا سيما الالفاظ المستخدمة في الشئون التجارية . وقدر « روش » Reush وهو احد المتخصصين في اللغة السواحلية وتاريخها نسبة المفردات العربية من الربع الى الخمسين وهي تكتب بحروف عربية وادبها متأثر الى حد كبير بالأنواع الادبية عند العرب وان كان لم يتح لهذه اللغة فرصة النمو والتطور لأن اللغة العربية ظلت لغة الثقافة واللغة الرسمية لامارات الساحل الشرقي من افريقيا .

وقد استمرت الهجرات العربية تتعاقب على الساحل الافريقي اذ ما كاد القرن العاشر يولي حتى تم للعرب اكتشاف الساحل الشرقي لافريقيا الى سفاليه في الجنوب ، كما استكملت المدن والامارات التي اسسها العرب مقوماتها وسماتها العربية وحتى المدن التي ساهم الفرس الشيرازيون في تأسيسها لم تلبث ان استحالت الى مدن عربية صرفة بعد توالي الهجرات العربية اليها ونجاحها في طمس معالمها الفارسية . ومما يستلفت النظر ان المدن العربية افتقرت الى التنظيمات العسكرية وربما يرجع ذلك الى انها لم تقم اساسا نتيجة فتح او توسع حربي وانما اسسها تجار او مهاجرون او مضطهدون دينيون أو سياسيون وهؤلاء جميعا كانوا مضطرين بحكم ذلك ان تكون علاقاتهم سلمية الى حد كبير مع الأهالي الذين استقروا في أوطانهم . وفي خلال القرن العاشر كان الاسلام قد انتشر في تلك المراكز

(٥٨) جمال زكريا قاسم : استقرار العرب في الساحل الشرقي من افريقية . بحث منشور في حوليات كلية الآداب ـ جامعة عين شمس ـ العدد العاشر ١٩٦٦ .

(٥٩) صلاح العقاد وجمال زكريا قاسم : زنجبار ص ٥ القاهرة ١٩٦١ .

(٦٠) Zee March, op. it. p. 6.

واصبح لكل مدينة مسجدها الخاص بها واشتهرت من المدن العربية الاسلامية من الشمال الى الجنوب كل من مقديشيو – براوة – مافيا – كلوه – موزمبيق . وكان لاستقرار العرب في الساحل الشرقي لافريقيا اثره في قيام صلات تجارية مع جزيرة مدغشقر وجزر القمر وبواسطة هذه الاتصالات تم اكتشاف العرب لتلك الجزر ودخل الاسلام فيها حتى اصبح يشكل دين الغالبية في جزر القمر . وقد اورد لنا «جيان» بعض التواريخ المحلية المتعلقة بجزيرة مدغشقر وجزر القمر كما اورد « جبريل فيران » عدة مخطوطات عربية ذكر انه عثر عليها في مدغشقر واهداها الى المكتبة الاهلية بباريس ويستدل من هذه المخطوطات على أن العرب اختلطوا باحدى القبائل في مدغشقر وتكون منهم شعب الانتيمرون في الطرف الجنوبي الشرقي ، كذلك نجح العرب في تاسيس مملكة عربية في شمال مدغشقر . وكان وصول العرب الى ساحل شرق افريقيا فرصة للرحالة العرب لزيارة هذه المراكز والحديث عنها خاصة حينما استكملت هذه المدن مقوماتها عقب الهجرات الكبيرة التي وصلت الى الساحل نتيجة للازمات السياسية التي تعرض لها العالم الاسلامي وما تبع ذلك من سقوط الدولة العباسية في بغداد ١٢٥٨ ولم يكن مصنفو العرب وحدهم هم الذين امدونا بصورة عن مظاهر الحضارة العربية في شرق افريقيا بل لقد اعترف البرتغاليون انفسهم بما اقامه العرب من حضارة زاهرة شهدها الساحل الشرقي لافريقيا تحدث عنها الملاح البرتغالي فاسكودي جاما De Gama والرحالة البرتغالي دورات باربوسا Barbosa وكوستنهيدا . ولقد دهش البرتغاليون بما شاهدوه من مدن ومجتمعات متحضرة على الساحل الشرقي وعجبوا من التناقض الشاسع بين الساحل الغربي والساحل الشرقي للقارة الذي كان يموج بالحياة . وقد يكون من المناسب في هذا المجال ان نعرض لما ذكره دورات باربوسا في وصفه لحضارة العرب في ساحل شرق افريقيا اذ كتب يقول : « ما ان وصلت سفن فاسكو دي جاما الى سفاليه حتى فوجئت مفاجاة لم تكن تتوقعها فقد لقي البحارة ما لم يكن في حسبانهم حين خرجوا يضربون في البحر .. لقوا مرافىء تطن كخلايا النحل ومدنا ساحلية عامرة بالناس ، وفرحوا حين وجدوا من البحارة العرب والهنود رجالا عبروا المحيط الهندي مرات عديدة ويعرفون من اجل ذلك دقائق مراقئه وسجلوا هذه الدقائق في خرائط متقنة لا تقل فائدة عما كانوا يعملونه هم من خرائط في اوربا . كما رأى البرتغاليون على هذا الساحل مدنا آهلة بالسكان لا تقل نشاطا عن مدنهم في البرتغال وزاولوا تجارة بحرية نافعة في الذهب والحديد والعاج والخرز وجلود السلحفاة والاقمشة القطنية والرقيق . وجدوا عالما تجاريا اوسع من عالمهم الذي جاءوا منه واكثر ثراء من بلادهم وحتى السفن وجدها البرتغاليون اكبر من سفنهم فقد كانت عابرات المحيط الهندي انذاك اكبر من سفن دي جاما واضخم حجما حتى لقد عجب سكان الساحل من اين اتى البرتغاليون وكل البلاد عندهم معروفة»(٦١).

ومما يستلفت نظرنا ما اتجهت اليه بعض المصادر الاوروبية التي تعرضت لدور العرب في شرق افريقيا من حرصها على التهوين من هذا الدور والتاثيرات العربية الحضارية ، من ذلك ما تراه ان مدن شرق افريقيا الاسلامية لم يقم اقتصادها الا على أساس تجارة الرقيق . ولكن الحقيقة ان تلك المدن كان لها نشاط آخر لم يقتصر على هذا النوع من التجارة ، ومما يؤكد ذلك أن العرب كانوا حتى مقدم البرتغاليين في أواخر القرن الخامس عشر وسطاء في

---

(٦١) CF. The Book of Durate Barbosa pp. 14-21 Edited by M. Danes, 1918.

انظر بازل دافيدسون : افريقيا تحت اضواء جديدة ص ٢٦٤ – ٢٦٥ .

التعامل التجارى بين آوروبا وبلدان المحيط الهندى (٦٢) أما تجارة الرقيق فلم يستفحل امرها الا بعد اشتغال الاوروبيين بها منذ بداية القرن السادس عشر الميلادى . وقد يكون من المناسب أن نعرض هنا لمقارنة سريعة بين تجارة العرب في الرقيق وتجارة الاوروبيين لعلنا نستطيع أن نؤكد هنا أن تجارة العرب في الرقيق لم تضر الرقيق مثلما اضرته تجارة الاوروبيين فقد كانت تجارة العرب تقوم على جهود فردية اما تجارة الاوروبيين فكانت قائمة على خطط محكمة لاستغلال الثروة البشرية الافريقية وقامت من اجل ذلك شركات كبيرة كما تأسس العديد من المراكز التجارية التي عقدت الاتفاقيات ودبرت الفتن واوقعت بين القبائل في سبيل اسوأ استغلال عرفته البشرية في تاريخها الحديث . ولا نريد ان نخوض هنا في تفاصيل معاملة العرب للرقيق فقد يكون هذا موضوعا مطروقا ولكن ما نود ان نقرره ان اقصى ما كان يصل اليه الرقيق الافريقي هو الجزيرة العربية وسواحل الخليج حيث ينقل الى بعض المقاطعات الفارسية أو البلدان العربية المجاورة وبالقياس الى ما وصلت اليه تجارة الرقيق في سواحل غرب القارة وما كان يتعرض له الارقاء من نكبات من جراء الرحلة القاسية التي كانوا يساقون اليها من غرب افريقيا الى مزارع الامريكتين (٦٣) . ولكن الجدير بالذكر أن بعض الكتاب الاوروبيين حاولوا وضع مقارنات خاطئة ، من ذلك ان تجارة الرقيق بدأها الاوروبيون في غرب افريقيا في القرن السادس عشر ولكنها انتهت في أوائل القرن التاسع عشر ، أما العرب فقد بدأت تجارتهم في الرقيق منذ أزمنة موغلة في القدم ولم تنته الا منذ فترة قريبة ، وهذه المقارنة ربما تخدع البعض ولكن المؤكد ان الفرق شاسع بين عدد الرقيق الذى استغله الاوربيون خلال ثلاثة قرون وعدد الرقيق الذى استغله العرب خلال هذه القرون المديدة ، وناحية اخرى لفتت انتباهنا في بعض المصادر الاوروبية التي تعرضت للعرب في شرق افريقيا هي حرصها على التهوين من دور العرب وتأثيرهم الحضارى فهم مثلا لم يهتموا بادخال الزراعة الا بالقدر الذى يكفى استهلاكهم وكل ما انصرفوا اليه هو اشباع نهمهم في العاج والذهب والرقيق .. قد يكون حقيقة ان العرب اهتموا بالتجارة اكثر من اهتمامهم بالزراعة فهذه طبيعة العرب من ناحية ومن ناحية اخرى فان القلاقل الكثيرة وتنازع الامارات والمراكز بين بعضها والبعض الاخر ربما عاقت ايجاد مشروعات زراعية كبيرة ولكن ما كادت المراكز الساحلية تتوحد في ظل دولة عربية كبيرة وهى دولة البوسعيد وخاصة في عهد اعظم حكامها سعيد بن سلطان في النصف الاول من القرن التاسع عشر (١٨٠٦ ـ ١٨٥٦) حتى وضح اهتمام هذه الدولة بالزراعة فضلا عن اهتمامها بالتجارة بل انها ادخلت زراعات جديدة خاصة زراعة القرنفل Cloves حتى اصبحت جزيرتا بمبا وزنجبار تمدان العالم بالنصيب الاوفى من ذلك المحصول (٩٠٪) حتى وقتنا الحاضر (٦٤) .

اما ما تتعمده المصادر المشار اليها من وضع المقارنات الخاطئة عما فعله الاوروبيون وما لم يفعله العرب فلا ينبغى اتخاذه اساسا للحكم السليم فان الاوروبيين انفسهم لم يدخلوا الزراعة الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين بعد استيطانهم المناطق المرتفعة الصالحة ولمصلحتهم الخاصة . اما القرون الثلاثة التي بدأت بها معرفتهم بالقارة الافريقية

(٦٢) راجع في ذلك حوراني : العرب والملاحة في المحيط الهندى ، وكذلك ادم متز الحضارة الاسلامية (مترجم) جـ٢ ص ٤٢٩/٤٣٠ .

(٦٣) توقفت تجارة الرقيق في غرب افريقيا في السنوات الاولى من القرن التاسع عشر على اثر الحركة المناهضة للرق Anti Slavery Movement والتي تزعمتها بريطانيا .

(٦٤) جمال زكريا قاسم : دولة بو سعيد في عمان وشرق افريقيا ص ٢١٤ ـ القاهرة ١٩٦٧ .

فقد كان كل ما يعنيهم الاثراء والاشتغال بتجارة الذهب والرقيق فضلاً عن تقويض معالم الحضارة العربية الاسلامية التي شهدتها السواحل الشرقية من افريقيا،وناحية اخرى ان هذه المصادر تتعمد التركيز على ان الاستغلال التجاري كان دافع العرب الوحيد ، أما الدوافع الاخرى من انسانية وحضارية التي (حركت) الاوربيين فلم يهتم بها العرب (٦٥) . ولكن الحقيقة أن التجارة والاستغلال هما اللذان كانا يعنيان الاوربيين خلال القرون الثلاثة من القرن السادس عشر الى القرن التاسع عشر ، وحتى في النصف الثاني من هذا القرن حينما فكر الاوربيون في ارتياد منظم للقارة الافريقية بدعوى ادخال الحضارة اليها ـ والحقيقة بهدف استعمارها ـ اعتمدوا على جهود العرب وعلى المراكز التجارية التي أقاموها لربط الساحل بالداخل بل ان المناطق التي اكتشفها الاوربيون كانت معروفة لدى العرب الأمر الذي يجعلنا نؤكد ان عمليات الارتياد الاوربي لم تكن في حقيقتها كشفاً وانما مجرد تسجيل لحقائق كانت معروفة لدى العرب من قبل .

توغل العرب في الممالك المسيحية في الحبشة والنوبة :

ولم تقتصر الهجرات العربية على ساحل زنجبار وانما امتدت الى سواحل أرتيريا والصومال في الشمال اذ تعود العرب ان يجدوا في تلك السواحل ملجأ يفرون اليه من ظروف الحياة التي تتصف بها طبيعة بلادهم القاسية واساليب العيش فيها وكان العرب يجدون في هذه السواحل فرصاً كثيرة لكسب الرزق باحتراف التجارة وسائر المهن البحرية المختلفة .

وكان العرب أول من توغلوا في الحبشة لمسافات بعيدة وقد اتخذوا من مجاري نهر هواش وسيلة للولوج الى الداخل وان كان ما يؤسف له أن معظم سجلات العرب قد ضاعت او على الأقل لم تصل الى إيدينا وذلك باستثناء بعض المصنفات العامة التي تعرضت للمالك المسيحية في الحبشة وللسلطنات الاسلامية التي انشاها العرب (٦٦) . والمتفق عليه تاريخياً ان العرب الأول الذين هاجروا الى الحبشة هم الذين اسسوا دولة اكسوم القديمة ، وبعد ظهور الاسلام دخل الكثيرون من الأحباش في الدين الاسلامي وتوطدت صلات العرب بالحبشة،وقد عني العرب من جانبهم بتصنيف الكتب والرسائل الجامعة لبيان فضل الأحباش وآثارهم على الدين الاسلامي ومن هؤلاء « السيوطي » الذي وضع ثلاث رسائل خاصة في هذا الموضوع (٦٧) . واذا كان من السهولة تتبع تاريخ الدولة الاكسومية وعلاقتها بالعرب منذ تأسيسها حتى نهاية القرن السابع الميلادي، الا ان الغموض يكتنف تاريخ الحبشة في الفترة التالية ولا تكاد تطالع احداً من الرحالة العرب الذين جاسوا هذه البلاد ولعل هذا هو السبب في أن كثيراً من المصنفين العرب لم يتعرضوا تفصيلياً لمقاطعات الحبشة فابن خرداذبة واليعقوبي وابن رسته والمقدسي وغيرهم لم يذكروا من هذه البلاد سوى « جرمى » التي زعموا أنها كانت حاضرة للحبشة ، أما المسعودي فقد ذكر بعض مدن الحبشة ومع ذلك فانه لم يفصل حديثه الا عن مدينة « كعبر » التي عدها العاصمة (٦٨) . وكلما

---

(٦٥) راجع دراستنا عن استقرار العرب في ساحل شرق افريقية ، حوليات كلية الاداب جامعة عين شمس العدد العاشر ص ٢٩٥/٢٩٧ .

(٦٦) لوثروب ستودارد : حاضر العالم الاسلامي ترجمة عجاج نويهض وتعليق شكيب ارسلان جـ ١ ص ٢٢٨/٢٢٩ .

(٦٧) عبد المجيد عابدين : بين الحبشة والعرب ص ٨١/٩٢ .

(٦٨) المسعودي : مروج الذهب جـ ٣ ص ٢٤ .

تقدم الزمن وجدنا معلومات المصنفين العرب تزداد وضوحاً فياقوت الحموى تحدث فى معجمه عن بعض الممالك الاسلامية التي نشأت فى الحبشة وعلى الاخص مملكة زيلع كما أمدنا القلقشندى ببعض المعلومات عن الحبشة بقسميها المسيحي والاسلامى ، كما تطالع أسماء لبعض القبائل الحبشية مثل أمهره وسهرت وداموت وغيرها (٦٩) . أما المقريزى فيعد أول مؤرخ عربى كتب كتابة صحيحة عن هذه البلاد وأخبارها وذلك في رسالته الشهيرة التى اسماها « الالمام بمن فى ارض الحبشة من ملوك الاسلام » (١٤٣٥م) وقد أورد في رسالته هذه اثنى عشر اقليما من اقاليم الحبشة (٧٠) ومن الثابت تأسيس العرب محطات تجارية على الجانب العربى للبحر الاحمر ومن هذه المحطات أخذت الجماعات العربية في التغلغل داخل الهضبة الاثيوبية حتى تمكن العرب من تأسيس سلطنات اسلامية منها سلطنة زيلع وعدل . وقد اسهمت هذه السلطنات في التجارة بل احتكرت النشاط التجاري بين داخلية الحبشة من ناحية وموانىء البحر الاحمر من ناحية أخرى ولا شك في ان ظهور هذه السلطنات الاسلامية اوجد حالة من الخطورة بالنسبة للممالك المسيحية فى الحبشة اذ امتدت تلك السلطنات من جنوب الحبشة حتى منطقة البحيرات الاستوائية . كما قامت مراكز عربية اسلامية على طول بلاد الجالا وسواحل الصومال . وادى هذا الى قيام مشكلات بين حكام هذه المراكز وبين حكام الاحباش الذين رأوا العمل على الحد من نشاط المسلمين ومن سيطرتهم على طرق القوافل وقد قام الصراع فعلاً بين الفريقين ثم لم يلبث ان أصبح جزءاً من صراع عالمي كبير بدخول قوى خارجية كالبرتغاليين والاتراك العثمانيين . وكما تطلعت الحبشة الى البرتغاليين تطلعت القوى الاسلامية من مراكزها الساحلية الى الاتراك وتزعم حركة الجهاد الديني أمير هرر احمد بن ابراهيم الذى امده العثمانيون بمساعدات فعالة وثار ذلك الأمير الملقب بجرانيا وحارب في جميع اجزاء البلاد الحبشية لفتحها واخضاع أهلها اليه وكان لذلك أثر كبير فى تعرف المسلمين على مناطق كثيرة فى قلب الهضبة الحبشية ، ففي عام ١٥٢١ زحف المسلمون على هرر واستولوا عليها وفى عام ١٥٢٥ غزا جرانيا قبائل الجالا ثم زحف الى شوا وسار شمالا الى غندار فاكسوم وقد استمرت غزوات جرانيا حتى عام ١٥٤٣ ومن حسن الحظ ان هذه الغزوات سجلها مؤرخ عربي من جيزان يدعى احمد بن عبد القادر شهاب الدين الملقب بعرب فقيه وقد اسمى كتابه « فتوح الحبش » ويكاد يكون هو المصدر الوحيد فى عصره الذى عدد لنا اماكن كثيرة فى الحبشة وقد نشر المستشرق الفرنسى رنيه باسيه Passet القسم الاول من هذا الكتاب بنصه العربى مع ترجمة فرنسية وللأسف انه لم يتم حتى الآن على القسم الثانى من ذلك الكتاب . ويتضح من القسم الاول وصول النفوذ الاسلامى الى بحيرة تانا كما اورد بعض الممالك التي كانت تسير فيها جيوش الامام وفتوحاته فى بلاد بالي ـ هدية ـ فطجار ـ أوفات ، وكذلك نجد اشارات مفيدة عن بلاد التيجرى التى وصل اليها النفوذ الاسلامى . ولم تقمع هذه الثورة الا نتيجة للمساعدات التى قدمها البرتغاليون الى الاحباش (٧١) وان كان قد ترتب على تلك المساعدات نفوذ برتغالى فى الحبشة ادى الى انشقاق مذهبى بين الكاثوليكية والارثوذكسية ظهر اثره فى الاجيال التالية الأمر الذى جعل بعض اباطرة الحبشة يولون وجوههم الى اليمن ذات العلاقات الوثيقة بالحبشة ولدينا تفصيلات عن ذلك فى رحلة الحيمي اليمني الى الحبشة ، واسباب هذه الرحلة تبدو غامضة بعض الشيء وان

---

(٦٩) لوثروب ستودارد ـ حاضر العالم الإسلامى جـ ١ ص ٣٦١ .

(٧٠) المصدر السابق جـ ١ ص ٣٦١ .

(٧١) المصدر السابق جـ ١ ص ٣٦٤/٣٦٣ .

كان الحيمي قرر ان سبب قيامه بهذه الرحلة هو رجاء متكرر من الامبراطور فاسيلادس الى امام اليمن في ان يرسل اليه احداً ممن يثق بهم لكي يقضي اليه بامر ما. ويبدو ان امبراطور الحبشة اراد ان يستعين بمساعدة اليمن للتخلص من النفوذ البرتغالي . وقد سجل الحيمي رحلته هذه في كتاب اسماه «حديقة النظر وبهجة الفكر في عجائب السفر» (٧٢) واكد الحيمي ان الامبراطور لم يكن يريد الدخول في الاسلام كما كان يظن في ذلك الوقت وانما كان كل ما يرغب فيه هو فتح منفذ الى البر عن طريق بيلول . وقد يكون من اهمية هذه الرحلة انها امدتنا بمعلومات مفيدة عن الحبشة خاصة وان الحيمي سجل جميع المناطق التي وصل اليها والتي استغرق فيها سنتين في ظروف قاسية . وعلى الرغم من ان البعثة فشلت في تحقيق اهدافها الا انها اعتبرت رحلة استكشافية ناجحة اذ ترك الحيمي وصفاً فريداً للمنطقة وشعوبها واطنب في وصفه لبيلول وقبائل الفلاشة اليهودية وغلبة المسيحية عليها ، كما تحدث عن قبائل الامهرة وبلاد السهرت والبرجلا وشعوب الجالا الذين وصفهم بكثرة العدد وشدة المراس (٧٣) .

وكما حدث توغل عربي في ممالك الحبشة المسيحية حدث توغل عربي ايضاً في ممالك النوبة المسيحية اذ انساب العرب الى هذه المناطق عقب فتحهم لمصر في القرن السابع الميلادي . وقد حفظ لنا المقريزي في كتابه «المواعظ والاعتبار» شيئاً من ذلك نقلاً عن مصدر هام لم يصل الينا وضعه عبد الله بن احمد بن سليم الاسواني بعنوان «اخبار النوبة ومقرة وعلوة والبجة والنيل» (٧٤) . كما تتحدث المصادر العربية ايضاً عن غزوة عربية قام بها عبد الله بن سعد بن ابي سرح لغزو الممالك المسيحية في النوبة ٦٤٠/٦٥٢م حيث نظمت العلاقات بين مصر والنوبة بمقتضى ميثاق او بقط pact وقع بين الفريقين . وكان من اثر هذه المهادنة ازدياد الهجرات العربية الى بلاد النوبة والسودان والمتفق عليه بين الكثير من الباحثين ان العرب كونوا معظم القبائل السودانية اذ اشتهرت من القبائل العربية على النيل الشايقية والمناصير والجعليين والفونج في سنار . وحول عام ٨٦٨م جهزت من مصر حملة عسكرية الى بلاد النوبة واراضي البجة قادها عبد الله بن عبد المجيد العمري ويظهر من رواية المقريزي ان هدف هذه الحملة لم يكن مجرد تاديب النوبة او البجة بل كان هدفها الاساسي الكشف عن مناطق جديدة لمعدن الذهب والبحث عن مهاجر جديدة للقبائل العربية ويظهر ان العمري كان يطمح الى اقامة امارة اسلامية في منطقة وادي العليقات الذي كان يجتذب اليه انظار العرب الذين هاجروا اليه وسكنوا حول مناجم الذهب فيه وظهر من اشهر القبائل العربية عرب جهينة وبلي وربيعة ، وقد اختلط العرب كعادتهم بالسكان الاصليين . ولا شك في ان استقرار بعض الجماعات العربية واستغلالهم مناجم الذهب في العلاقي بعث نوعاً من النشاط التجاري في هذه المنطقة، ويشير بعض جغرافيي العرب في القرن العاشر الميلادي ومنهم ابن حوقل الى ان عيذاب كانت ميناء هاماً لتصدير الذهب ولا شك في انه كان لحملة العمري اثر كبير في النفوذ الذي بلغه العرب في بلاد البجة (٧٥) .

وكان من نتيجة الانتعاش التجاري الذي حدث بين سلاطين مصر وبين الدول الاوروبية زيادة الاهتمام بالمنتجات الافريقية وما استتبع ذلك من تامين طرق القوافل والموانيء

---

(٧٢) راجع مقدمة الدكتور مراد كامل لرحلة الحيمي «سيرة الحبشة» ص ٥/١٧ .

(٧٣) سيرة الحبشة ص ١٩٧/١٩٨ .

(٧٤) مصطفى محمد مسعد : الاسلام والنوبة في العصور الوسطى ص ٧٦ القاهرة ١٩٦٠ .

(٧٥) المصدر السابق ص ١٢٤ .

الواقعة على البحر الاحمر كالقصير وعيذاب والسويس ، وقد اهتم حكام مصر لا سيما فى عهد المماليك باخضاع القبائل الساكنة بين النيل والبحر الاحمر تأميناً لسلامة موانىء البحر الاحمر والقوافل التجارية التى كانت تعبر هذه المناطق فى طريقها الى صعيد مصر ثم تأميناً للمناجم التى كانت منتشرة فى الصحراء الشرقية فى بلاد البجة او بلاد المعدن كما كان يسميها العرب . وقد الهبت الحروب الصليبية حماس المسلمين فنجحوا فى القضاء على مملكة النوبة السفلى ١٣١٨ كما نجح الفونج فى سنار فى اسقاط مملكة النوبة العليا ١٥٠٥ بتعاونهم مع القبائل العربية كما اختلط العرب بشعب الفور واسسوا سلطنة اسلامية فى دارفور . وعلى الرغم من ان انتشار الاسلام قد ظهر بصورة واضحة عقب سقوط ممالك النوبة المسيحية الا ان وجود تلك الممالك لم يحل دون دخول المؤثرات العربية فى السودان الاوسط والحبشة لان هجرة العرب من الشمال الى الجنوب كانت تأتى متنكبة منطقة النوبة بمسيحيتها وجنادلها وتدخل فى منطقة الاقاليم الجنوبية او كانت تأتى من جهات البحر الاحمر او من شمال غرب افريقيا ، ولكن سقوط الممالك المسيحية فى النوبة كان مع ذلك بمثابة فتح جديد اذ نشطت هجرة القبائل العربية الى السودان كما قويت المؤثرات الاسلامية عقب تحول النوبيين وشعوب البجة الى الاسلام ووصل النفوذ العربى الاسلامى من مشارف البحر الاحمر الى الجنوب الغربى من الصحراء الكبرى كما ازدادت الصلات بين الامارات الاسلامية فى السودان وبين مراكز الاشعاع الحضارى فى مصر وشمال غرب افريقيا، ومنذ القرن السادس عشر تمهدت الظروف لاصحاب الدعوة الاسلامية ورؤساء الطرق الصوفية للتغلغل فى مناطق السودان وكان لهم فضل كبير فى تحويل الوثنيين الى الاسلام ، كما انتشرت الطرق الصوفية كالقادرية والميرغنية والشاذلية التى اسهمت فى تثبيت دعائم الاسلام فى تلك الجهات (٧٦) .

العرب وممالك السودان الغربى :

ولم يكن ارتباط العرب بغرب القارة الافريقية يقل من ارتباطهم بوسطها وشرقها اذ كانت الصحراء الكبرى حلقة الاتصال الرئيسية بين شمال غرب افريقيا واقاليم السودان الغربى. وقد اخذ العرب يتوغلون الى مايلى الصحراء الكبرى جنوبا منذ القرن الثامن الميلادى . وفى قلب المغرب بعيدا عن الساحل بنوا مدينة القيروان التى كانت بمثابة اشعاع حضارى هام . وكان توغل القبائل العربية وانسيابها نحو الجنوب يتم فى حركات مستمرة متدافعة اذ فاق العرب غيرهم من الشعوب فى مقدرتهم على الانسياب فى الداخل فالرومان مثلاً لم يستطيعوا التوغل الى ابعد من السهل الساحلى واقاموا خطا من الثغور يحمى حدود مناطق نفوذهم من عدوان القبائل الداخلية على حين كانت مقدرة العرب وهم اساساً من البدو اكثر قدرة على التغلغل فى صميم الداخل وقد استمرت عمليات التوغل العربى حتى دخلت بعض القبائل العربية الى مشارف النيجر والسنغال ، اذ ذكرت بعض الروايات المحلية ان عقبة بن نافع استطاع ان يدرك مصب السنغال ومنحنى النيجر ، وقد بقيت ذكرى هذا الفاتح تنبعث عبر الأجيال ممثلة فى ادعاء بعض القبائل الانتساب اليه (٧٧) وقد لاحظ هنرى بارت المستكشف هذه الظاهرة اثناء رحلته الشهيرة فى غرب افريقيا واذا صحت هذه الروايات فان عقبة بن نافع يكون بذلك اول عربى يرتاد هذه الأقاصى ففتح الطريق امام تجار العرب الذين بدأوا ينفذون الى تلك الجهات .

(٧٦) Holt, A Modern History of The Sudan, London 1917 p. 29-30.

(٧٧) حسن احمد محمود : انتشار الاسلام والثقافة العربية فى افريقية ص ٢٢٧/٢٢٩ م

وتعد سجلات العرب ـ على الرغم مما يخالطها من أساطير ـ مادة أساسية التعريف بعمليات الاستيطان العربي الاول . ويعتبر وهب بن منبه (٧٣٨م) أول من سجل من العرب عن غرب افريقيا . غير ان سجلاته وسجلات غيره عن الاقليم في هذه الفترة المبكرة لم تتعد هجرات القبائل التي كانت تجول في الاقليم وما يصاحبها عادة من اضطراب وغموض (٧٨) . وكان للهجرة العربية الى شمال غرب افريقيا وهي المعروفة بهجرة بني هلال اثر كبير في دفع البربر الى اقاليم السودان الغربي ، وقد حدثنا ابن خلدون عن هذه الهجرة بافاضة كبيرة (٧٩) . وعندما انتصرت قوات المرابطين البربرية على دولة غانا (١٠٦٢م) انكسر الحاجز الوثني واخذ الاسلام يتدفق الى اقاليم السودان وظهرت دولة اسلامية على درجة كبيرة من الاهمية مثل تنبكتو التي غدت مركزاً تجارياً وثقافياً هاماً ، كما قامت دول اسلامية تعقب الواحدة منها الاخرى على مر الزمن وان كانت اوربا لم تعرف من أمرها شيئاً الا في وقت متأخر منذ القرن الخامس عشر الميلادى .

والجدير بالذكر ان الصحراء الكبرى لم تكن مانعة باى حال من قيام ارتباط بين المناطق الواقعة الى شمالها من أرض المغرب وبين المناطق الواقعة الى جنوبها انما كانت تجتازها طرق ومفاوز استخدمتها قوافل التجارة العربية . وهناك العديد من الدراسات الموضحة للروابط المختلفة التي ربطت بلدان الشمال الافريقي باقاليم غرب افريقيا ويمكن ان نشير بصدد ذلك الى دراسات بوفيل

— Caravans of The old Shara : Bovill London, 1933.

— The Golden Trade of the Moors London, 1968.

اذ تتبع بو فيل طرق القوافل العربية ومراكزها عبر الصحراء الكبرى واكد ان الصحراء بما يتخللها من طرق ودروب ومفاوز كانت عاملاً كبيراً للربط بين شمال غرب افريقيا وغربها . وكان العرب صلة الوصل بين ممالك السودان الغربي وبلدان أوروبا المسيحية في الحوض الجنوبي من البحر المتوسط . اذ كانت القوافل العربية تخرج من المدن الشمالية كفاس وقسنطينة والقيروان تحمل الملح الذى كان سلعة عزيزة في الجنوب حيث يتم التبادل التجارى مع دول غانا ومالي وجاوه وتنبكتو وكانت هذه القوافل تعود محملة بالذهب والرقيق . ومن اهم الطرق التي اعتادتها قوافل التجارة الطريق الذى يتجه من مراكش الى المنحنى الشمالي من النيجر والى الاقليم التابع غربه صوب المحيط ، وهناك طريق وسط يبدا عند تونس يتجه الى الاقليم الكبير الواقع بين نهر النيجر وبحيرة تشاد ، هذا بالاضافة الى الطريق الذى كانت تجتازه قوافل الحج وهو طريق الدرب الصحراوى المعروف بطريق [illegible] والذى كان يمتد من مالي وينتهي عند اهرام الجيزة بمصر . وكان يمر بهذا الطريق سيل من الحجاج يعرفون باسم التكارير يتخذون طريقهم من وسط وغرب بلاد السودان الى دارفور ومن دارفور يخترقون عدة طرق تتجه شمالاً الى اسيوط والقاهرة حيث ينضمون الى قوافل الحج . (٨٠)

ومن طرق القوافل الاخرى التي كانت تربط شمال الصحراء بغرب افريقيا يمكن ان نشير الى طريق سجلماسة ـ ولاته وهو الطريق الذى كان يؤدى الى السنغال واعالي النيجر . بالاضافة الى طريق غدامس ـ غات ـ طرابلس ـ فزان ـ بحيرة تشاد ، وطريق برقة ـ الكفرة فاواسط افريقيا . كذلك تجدر

(٧٨) بازل دافيدسون : افريقية تحت اضواء جديدة ص١٠٢/١٠٢ .

(٧٩) Bovill, **The golden Trade of The Moors**, p. 63.

(٨٠) Holt, op.cit. p. 14.

الاشارة الى طريق درب الاربعين وهو الطريق الذى كانت تسلكه القوافل من الشمال الى الجنوب واستخدم منذ أقدم العصور للاتصال بين دارفور واسيوط ويتصل هذا الطريق بحوض النيل فى منطقة دنقلة وقد بقى هذا الطريق من بين المسالك التجارية التى كانت تعبر الصحراء الغربية ، وقد اغلقت هذه الطرق لاسباب من أهمها سافية الريح التي كانت تردم القوافل بكلها وكليلها ولعبت هذه الطرق دورا هاماً فى نقل الحضارة الاسلامية الى قلب القارة الافريقية وغربها (٨١) وظلت الاتصالات قائمة بين الشمال والجنوب وازدادت توثقا حين دفعت التقلبات السياسية فى الشمال الافريقى شعوبا وقبائل مختلفة للنزوح عبر الصحارى صوب الجنوب وتوالت هجرة القبائل حتى القرن الثالث عشر الميلادى ونشأت معها منازل من مهاجرى العرب والبربر . ونجح المجتمع الزنجى فى ان يذيب فيه تلك العناصر الوافدة وباتساع نطاق التجارة والهجرة والاستيطان قويت المؤثرات العربية والاسلامية فى حياة الزنوج تمثل ذلك فى اعتناق نسبة كبيرة منهم الدين الاسلامى كما تحدث الكثيرون باللغة العربية التى كانت لغة ثقافة وتعامل ، وكتب المؤرخون عرباً ومغاربة عن الدول الزنجية قبل ان تبدأ اوروبا معرفتها بالقارة وشعوبها . وقد يكون أوفى ما لدينا من المصادر التى عنيت باخبار السودان الغربى الكتاب الذى وضعه ابو عبيد الله البكرى فى القرن الحادى عشر الميلادى عن مملكة غانا ، وكتاباته تشكل أول محاولة لوضع مسح عام للمنطقة ، وقد جمع فى كتاباته كل ما وصل الى ذهنه من وصف دقيق ومثير لغانا ولم يترك

شيئاً الا تصدى له بالتحليل والدراسة ساعده على ذلك سعة افقه واطلاعه على الكثير من السجلات العربية التى حفلت بها مدينة قرطبة اذ كان جنوب أسبانيا معيناً لا ينضب عن اخبار غرب افريقيا فى ذلك الحين (٨٢) . وقد وصف غانا وصفاً شيقاً فالمدينة تتكون من قسمين منفصلين احدهما للسكان المسلمين ويوجد به اثنا عشر مسجداً ، اما القسم الثانى فيطلق عليه الغابة وهو للسكان الوثنيين كما تحدث عن مدينة تنبكتو التى تأسست فى القرن الخامس الهجرى واصبحت مركزاً هاماً يفد اليه الرحالة والتجار والعلماء . وطبقا لما يذكره الادريسى فى القرن الثانى عشر الميلادى كانت العاصمة كمبى اكبر سوق فى السودان الغربى حيث اعتاد التجار من جميع انحاء المغرب أن يجتمعوا فى المدينة وكانت السيطرة على الذهب تأتى من جعل الصلب منه من ممتلكات التاج بينما يترك التبر فقط للتجارة . وكان التعامل التجارى يتم بقرع التجار المغاربة للطبول ثم يضعون بضائعهم ويختفون عن الانظار فيخرج اهالى البلاد حيث يضعون كومة من الذهب محل كومة من بضائع التجار ولذلك عرفت هذه التجارة باسم تجارة الذهب الصامتة (٨٣) Silent Trade of gold وعنى البكرى (٨٤) بتحديد مناطق الذهب وانواعه فى غانا . وقد ترتب على هذا الثراء الذى بلغته غانا ان طمع المرابطون فى السيطرة عليها فى عام ١٠٦٢م وباستيلاء المربطين عليها اختفت شهرة كمبى وانتقل العرب الى «ولاته» الى الشمال منها ، وورثت مالى عظمة غانا ، وقد خلف لنا ابن بطوطة مذكرات رحلته التى تلقى اضواء هامة فقد زار مالى وولاته ويقهم

(٨١) الشاطر بصيلى : مملكة موريتانيا المصرية . مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية . الموسم الثقافى ص ٥/٤ ـ ١٩٦٧/١٩٦٨ .

(٨٢) Bovill, op.cit. p. 62.

(٨٣) Ibid p. 82.

(٨٤) ابو عبيد الله البكرى : كتاب المغرب فى ذكر بلاد افريقيا والمغرب وهو جزء من الكتاب المعروف بالمسالك والممالك. انظر ذكر بلاد السودان ص ١٧٢ وما بعدها طبعة الجزائر ١٩١١ .

من رحلاته في غرب افريقيا ان الاسلام اتخذ لوناً محلياً صرفاً فيما يتصل بانظمة الناس وحياتهم من خلق وعادات وتقاليد ، ومما أثار دهشة ابن بطوطة أن النساء كن يحتفظن باصدقاء من الرجال وكذلك كان يفعل الرجال وقد قص لنا مشهداً طريفاً رآه حينما وصل الى منزل القاضي فاذا به في رفقة امراة ، وحينما اراد ان يذهب من حيث اتى صاح به القاضي يدعوه الى الدخول فهي رفيقته .. ويعجب ابن بطوطة من ان الرجل لم يكن قاضياً وحسب وانما كان فقيهاً يلجأ اليه الناس بل كان حاجاً فوق هذا كله.. والمهم في رحلات ابن بطوطة في غرب السودان انه استطاع ان يصل الى اسافل نهر النيجر واعطانا معلومات متصلة من المنطقة حتى تنبكتو وجوجو وان كان قد اعتقد خطأ أن نهر النيجر يشترك مع نهر النيل في منبعه . وفي القرن الرابع عشر ظهر من ملوك مالي منسى موسى الذى مر بالقاهرة في طريقه للحج الى مكة ١٣٢٤م وكان لرحلته اثر بعيد اذ ادرك العالم الاسلامي مدى الثراء العريض الذى تمتع به مالي وقد سجل العمرى في موسوعته « مسالك الابصار » الكثير من المعلومات عنها .

ولدينا مصدر هام من المصادر التى تعرضت لممالك السودان الغربي في القرن السادس عشر الميلادى وهو الكتاب الذى وضعه الحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الافريقي Leo Africanus ويعد هذا المصدر من المصادر الهامة التى ساهمت مساهمة ايجابية في التعريف بأقاليم السودان الغربي والقاء الضوء عليها خاصة وان مؤلف الكتاب رحل بنفسه الى المناطق التى تعرض لها بالوصف والدراسة في كتابه . والجدير بالذكر ان بعض المصادر الاوروبية دابت على اعتبار الوزان من مصنفي الفرنجة ، وقد يكون ذلك لسبب هام وهو ان كتابه لم يصل الينا باللغة العربية وانما وصل باللغة الايطالية التي أجادها الوزان وكتب بها كتابه هذا . غير انه كان لظروف تدوين الكتاب باللغة الايطالية ملابسات خاصة سنشير اليها فيما بعد . وقد ساهم كتاب الوزان في تقدم المعرفة بافريقيا خاصة بالنسبة لممالك السودان الغربي التي ابرزها المؤلف الى مجال المعرفة الاوروبية وهو من هذه الناحية يمكن ان نقسمه في الدور الذى ساهم به العرب في كشف افريقيا ويحدونا لذلك عوامل كثيرة منها ان مؤلف الكتاب عربي النشأة ، ولد في غرناطة ونشأ في الشمال الافريقي ثم انه رحل الى اقاليم السودان الغربي قبل أن يقيم في روما ، والثابت فيما يقرره كثير من المستشرقين انه وضع كتابه باللغة الايطالية اعتماداً على مذكرات سبق ان دونها باللغة العربية بل انه ليس هناك ما يؤكد بصفة قاطعة انه لا توجد نسخة سوى النسخة الايطالية من الكتاب(٨٥). واخيراً فان الوزان عاد الى تونس في اخريات حياته كما عاد الى الدين الاسلامي الذى كان قد تحول عنه الى المسيحية في سنوات اقامته بايطاليا .

وقد ظهرت اعمال الوزان في النصف الثاني من القرن السادس عشر في وقت تمت فيه اكتشافات جغرافية ذات أهمية بالغة : ففي خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر وبفضل رحلات البرتغاليين تمت استكشافات جغرافية على السواحل الافريقية الغربية ومع ذلك فان داخلية القارة استمرت في حكم الاراضي المجهولة Terra incognita ومن هنا لقيت اعمال الوزان الكثير من اهتمامات الاوربيين وتهيأت الأذهان للتعرف على اخبار

---

(٨٥) ظهر هذا الكتاب باللغة الايطالية بعنوان : Descripttione dell'Africa et della Cosa Notabili che quivisono.

راجع دراستنا عن كتاب وصف افريقيا وتاريخها للحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الافريقي بحث منشور في حوليات كلية الآداب ـ جامعة عين شمس ـ المجلد الحادى عشر/١٩٦٨ص ٢٧٩ وما بعدها .

افريقيا التي كانت لا تزال قارة مبهمة في اذهان الاوربيين(٨٦) .

وقد اتيح لأحد المثقفين الإيطاليين ويدعى جيان باتيستارامسيو Ramusio أن يزيح الستار عن هذا الكتاب ومؤلفه في مجموعة نشرها بعنوان قصص الرحلات والأسفار :
Recueil des Navigationie, viaggi de giov Ramusio

وقد ترجم الكتاب الى كثير من اللغات الاوروبية وصار بحق من اعظم المصادر التي اعتمد عليها عصر النهضة الاوروبية في التعرف على البلدان الاسلامية المجهولة في افريقيا ،(٨٧) كما كان الكتاب حين ظهوره جديدا ومثيرا فتح آفاقا للعلماء والساسة والتجار والمغامرين كما انه وضع خطا فاصلا بين الاسطورة والواقع (٨٨) .

والكتاب ـ فيما نرى ـ يحتل مكانة وسيطة بين مؤلفات البكري والادريسي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر وبين كتابات الاوروبيين التي ظهرت عن افريقيا بعد ذلك في القرنين السادس عشر والسابع عشر . ويمكن أن نعتبر الوزان آخر علماء العرب الذين نبتوا في ظل الحضارة الاسلامية في بلاد الاندلس . ولما كان الوزان عاش في شمال افريقيا في سنوات شبابه الاولى فقد عرفه الاوربيون بليون الافريقي ومن الثابت انه نشأ في تونس بعد أن هاجر هو واسرته اليها خوفا من اضطهاد المسيحيين في السنوات الاولى من القرن السادس عشر ، وبعد أن شب عن طوقه جاب المغرب كله وطاف بكثير من اقطار السودان الغربي . وقد بدأ رحلاته في عام ١٥١١ على ما يرجح ويبدو من حديثه انه كان يزاول مهنة التجارة أو موفدا في مهمات سياسية الى دول السودان الغربي من قبل حكام بني وطاس وكثيرا ما كان يصاحب قوافل التجارة في رحلاته اما التجارة لحسابه الخاص او ليستعين به التجار في ضبط حساباتهم .

وينقسم كتاب الوزان الى تسعة اقسام رئيسية ، يتحدث في القسم الأول منها عن افريقيا بصفة عامة مع ملاحظة أن مفهومه لافريقيا لا يتعدى شمال خط الاستواء . أراضي البربر ـ ليبيا ـ السودان الغربي ـ اثيوبيا ، اما الأقسام الخمسة التالية فيتحدث فيها عن مدن شمال غرب افريقيا وممالكها ، مراكش ـ تلمسان ـ فاس ـ مكناس . وقد تعرض في هذه الأقسام الخمسة الى وصف للمدن والقرى والجبال والانهار الى جانب اشاراته المتوالية عن الأنظمة القبلية السائدة وعادات الناس وتقاليدهم ، والقسم السادس من الكتاب خصصه عن ليبيا باقاليمها ومدنها واشار الى الاتصالات التجارية بين مصراته وفزان وبين اقاليم السودان الغربي كما ركز بصفة خاصة على طريق القوافل الذي كان يربط مصر بشنقيط ، ويتضح مما ذكره الوزان عن شمال افريقيا كيف لعبت تجارة السودان الغربي دورا اساسيا في الحياة الاقتصادية للمغرب . اما القسم السابع من الكتاب فهو من الأقسام الهامة التي خلدت الكتاب ومؤلفه لانه خصصه لمناطق كانت لا تزال مجهولة بالنسبة للمعرفة الاوروبية ولذلك يركز الكثير من الباحثين على ذلك القسم باعتباره لعرض لمناطق افريقية داخلية فساعد بذلك على ادخالها في نطاق المعرفة

(٨٦) CF. Schefer, **Description de l'Afrique ecrite par** Jean Leon Africain P.V.

(٨٧) اعتمدنا على النسخة الانجليزية القديمة التي قدمها بورى pory في عام ١٦٠٠ ونشرها بعنوان :
A geographical Historie of Africa written in Arabika and Italian.
وكذلك على الطبعتين الانجليزية التي نشرها روبرت براون والفرنسية التي نشرها : Schefer

(٨٨) Bovill, op. cit. p. 145.

الانسانية خاصة وانه كان شاهد عيان لما سجله ، حقيقة ان الوزان لم يكن اول من زار هذه المناطق وانما سبقه اليها الكثيرون كما سبق ان اوضحنا ولكنه اختلف عمن سبقه من الرحالة في انه كان اكثر توغلاً في تلك الاقاليم ومن الملاحظ انه ذكر نهر النيجر بالتخصيص على خلاف ابن بطوطة مثلاً الذى حسبه احد اذرع النيل (٨٩) . اذ كتب عن النيجر يقول انه « يجرى في اواسط بلاد السود ويبدأ في صحراء تسمى السو حيث يخرج من بحيرة كبيرة ، وفي راى بعض جغرافيينا ان النيجر فرع من النيل الذى يختفي ويخرج ليكون هذه البحيرة ، وبعض الناس يرى ان النهر يخرج من الجبال في الغرب ويتجه الى الشرق ليكون البحيرة وهذا ليس مضبوطاً ، ونحن انفسنا ابحرنا في ذلك النهر من تنبكتو في الشرق الى ممالك جن ومالي الواقعة الى الغرب من تنبكتو » .

وقد اورد الوزان وصفاً لكل مدينة من المدن الخمس عشرة في السودان الغربي مختصاً تنبكتو باهمية بالغة لانها كانت في اوج ازدهارها عند زيارته لها والمدن التى اشار اليها الوزان هي : جواليتا ـ غينيا ـ مالي ـ جاجو ـ جوبير ـ غاديز ـ كانو ـ كاتسينا ـ زجزج ـ زامفارا ـ وانجارا ـ بورنو ـ جوجو ـ نوبيا ، وقد وصف الوزان هذه المدن بامانة ودقة ودوّن كل تنوع شهده لم وقف طويلاً لدى ثرائها التجارى وخاصة عند جاجو فقال ان مقدار التجارة التى تجيء الى هذا الاقليم وتصدر منه كل يوم الى كل صوب مقدار يذهل ، ثمن عال وانواع فاخرة . ثم تصدى للذهب في اسواق المدينة فذكر انه اكثر مما تطبق قدرات الناس على شرائه حتى ان سكان البلاد يعودون من الأسواق ومعهم الكثير غير المباع منه ، ولا شك في ان العالم الاوربي حينما قدر له ان يقرأ ما اورده الوزان عن ثراء المنطقة قد تاق شوقاً اليها ، ولكن المراكشيين سبقوا اوربا الى هذه الاقاليم التي كانوا يعرفون عنها ذلك بل واكثر مما اورده الوزان حيث كانت قوافلهم التجارية دائمة الاتصال بين الشمال والجنوب (٩٠) .

اما الطريق الذى سلكه الوزان لزيارة هذه المناطق فمن المؤكد انه اتبع نفس الطريق الذى كان متعارفاً عليه في ذلك الوقت ، وان كان من المحتمل نظراً لما يذكره لنا من وصف بلدان اخرى تقع على الطريق المباشر الى تنبكتو ان يكون قد عاد من طريق آخر ، ومن اهم المدن التي وصفها تغازة التي تقع وسط الصحراء على الطريق الرئيسي للقوافل بين مراكش وتنبكتو (٩١) .

ويختلف الوزان فيما اورده من وصف عن الادريسي وابن بطوطة فالأول نقل معلوماته عن الذين رحلوا الى هذه المناطق ، اما الثاني فعلى الرغم من انه كان شاهد عيان لما يرويه الا اننا لا يمكننا مع ذلك ان نضعه على المستوى الذى وصل اليه الوزان ، فابن بطوطة اتصف بالمبالغة والتهويل بعكس الوزان الذى كان ـ فيما نرى ـ دقيقاً واكثر موضوعية في كتاباته .

وتجدر الاشارة الى القسم التاسع والاخير من كتاب الوزان الذى خصصه عن انهار وحيوانات وطيور ونباتات افريقيا ومعادنها وظواهرها الطبيعية والمناخية ، ومن هذه الناحية يمكن ان نعتبره القسم العلمي من كتاباته مع التسليم بأن ما اورده لم يكن على

---

(٨٩) Browne, « The History and description of Africa » see The seventh book of The Historie of Africa Vol. II. pp. 820 FF.

(٩٠) ينبغى الاشارة هنا الى القسم الثامن من كتاب الوزان الذى تعرض فيه لزيارته للفسطاط والجدير بالذكر انه قام بهذه الزيارة في عام ١٥١٧ وهى سنة التحول الخطيرة في تاريخ مصر التى انهارت فيها دولة المماليك واصبحت مصر ولاية عثمانية .

(٩١) الدوميلى ـ العلم عند العرب ص ٥٢٨/٥٢٩ ـ القاهرة ١٩٦٢ .

المستوى الدقيق اذ اعتمد كثيرا على النقل من بلينيوس وهو عالم روماني وضع كتابا في التاريخ الطبيعي في خلال القرن الأول الميلادي.

وقد اعتبر كتاب الوزان منذ ظهوره في القرن السادس عشر فتحا جديدا اذ قدم لما يقرب من اربعمائة موقع جغرافي في افريقيا مع معطيات دقيقة وجديدة لها . ولقي هذا الكتاب انتشارا واسعا يدل على ذلك الطبعات الكثيرة والترجمات العديدة التي ظهرت له . ومنذ النصف الثاني من القرن السادس عشر حتى ثلاثة قرون بعد ذلك حينما بدأت الاستكشافات الجغرافية الحديثة لنهر النيجر ولغرب افريقيا والتي قام بها كل من بارث ولاندر واودني ومنجوبارك وغيرهم لم يستطع أي كاتب ان يتجاهل ما كتبه الوزان في مجال حديثه عن غرب افريقيا . وبصدد ذلك كتب المستشرق الألماني هارتمان في تقريره عن الكتاب انه لولا وجوده لخفيت عنه أشياء كثيرة ، اما المستشرق الفرنسي شيفر فقد ذكر في تقديمه الطبعة العلمية الفرنسية لكتاب (الوزان) ان ما أورده يتميز بالدقة الشديدة ولقد اثبتت الابحاث الحديثة صدق قوله حتى في تلك المواضع التي أثارت الشكوك فيما مضى ، وان كان شيفر مع ذلك ينتقد الوزان بقوله انه لم يكن دائما شاهد عيان لكل ما روى عنه . (٩٢)

كما يمكن ان نضيف الى اهمية الوزان اهمية اخرى اذ انه كان آخر من سجل ما وصلت اليه اقاليم السودان الغربي قبل ان تسقط تحت الغزو المراكشي في السنوات الأخيرة من القرن السادس عشر (١٥٩٢م) .

اما عن ظروف وجود الوزان في روما ووضعه كتابه باللغة الايطالية فترجع الى اسره على ايدي قراصنة جنوه وتقديمهم له ولمدوناته التي كان يحملها معه هدية الى البابا ليو العاشر ـ وهو من باباوات عصر النهضة المستنيرين ـ وكانت الاسر الإيطالية الحاكمة في عصر النهضة حريصة على التعرف على أحوال العالم الافريقي الاسلامي من وراء الحاجز الذي اقامه المسلمون في وجهها في منطقة الشمال الافريقي . وادركت اسرة المديتشي Medici في فلورنسا ان هذا الشاب قد يكون املها المرتقب في التعرف على هذه المناطق فاطلق البابا سراحه وأجرى عليه معاشا طيبا وسماه جيوفاني ليو بعد ان عمده بنفسه ويسر له سبل الاتصال بالعلماء والتفرغ لنشاطه العلمي . وقد اعان الوزان معرفته بعدة لغات على الاطلاع على المصنفات التي زخرت بها مكتبات عصر النهضة في ايطاليا وشجعه البابا على الكتابة فنقح مدوناته واخرج منها كتاب وصف افريقيا وتاريخها .

والجدير بالذكر ان عمليات الغزو البرتغالي والاسباني لشمال غرب افريقيا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كان لها تأثيرها الملحوظ على ممالك السودان الغربي اذ قضت على المراكز التي كانت تمد هذه المناطق بالاشعاعات الفكرية والحضارية يضاف الى ذلك ان الغزوة المراكشية التي قادها احمد المنصور الذهبي في عام ١٥٩٢م بهدف احتلال ممالك السودان كان لها دورها في التفكك الذي عاشته تلك الاقاليم وادت هذه الظروف بالاضافة الى التدهور الاقتصادي الذي الم بالمنطقة على اثر الانقلاب التجاري الذي حدث نتيجة تحول التجارة الى طريق راس الرجاء الصالح الى التدهور السياسي والاقتصادي الذي اخذت تعاني منه منطقة البحر المتوسط كما اصبحت اقاليم السودان الغربي في عزلة ثقافية بانقطاع الصلات الاقتصادية والفكرية التي كانت تأتي اليها من المراكز الرئيسية الحضارية في الشمال الغربي من افريقيا . ولدينا من المصادر التي عنيت باخبار السودان الغربي في تلك المرحلة من تاريخه الكتاب الذي وضعه عبد الرحمن

(٩٢) Schefer, op. cit. Tome I.P. X. V.

السعدى احد علماء تنبكتو في أواخر القرن السادس عشر ونحن ندين باكتشاف هذا الكتاب للرحالة هنرى بارت الذى عثر على نسخة انتفع بها فى رحلاته فى غرب افريقيا كما انتفع بها غيره الكثيرون من الرحالة الاوروبيين في النصف الأول من القرن التاسع عشر . والجدير بالذكر ان كتابا مجهولا اتم كتاب السعدى باضافة احداث مملكة سنغى واسماه « تذكرة النسيان فى اخبار ملوك السودان » وقد نشر المستشرق الفرنسي هودا Houdas هذا الكتاب فى عام ١٨٨٩ م ، ويمكن ان نضيف الى هذا المصدر كتابا آخر وضعه محمود كعت التنبكتي بعنوان « التاريخ الفتاش فى اخبار الجيوش واكابر الناس » وقد نشر هذا الكتاب ايضا باللغة الفرنسية بترجمة قام بها المستشرقان هودا ودى لافوس فى عام ١٩١٣ ، ونجد فى ذلك الكتاب معلومات اكثر تفصيلا عن دولة سنغى منذ نشأتها حتى سقوطها على ايدى المراكشيين في عام ١٥٩٢ .

★ ★ ★

اوضحنا فيما سبق الدور الذى لعبته المراكز الرئيسية فى شرق افريقيا ومصر وشمال غرب افريقيا ومساهمتها فى التعرف على الاجزاء الداخلية من القارة منذ القرن السابع الميلادى حتى القرن السادس عشر . وهذا القرن له اهميته الخاصة من حيث اصطدام القارة الافريقية بالاستعمار الاوروبي الذى كان البرتغاليون يمثلون طلائعه الاولى . وقد بدأ البرتغاليون استعمارهم لسواحل القارة الافريقية واصطدموا نتيجة لذلك بالمراكز الاسلامية الحضارية التى أوجدها المسلمون في الساحل الشرقي من افريقيا ، كما فقدت المراكز الحضارية الاخرى في مصر وشمال غرب افريقيا مقوماتها الفكرية والاقتصادية نتيجة التحولات الخطيرة التى ترتبت على تغير مجرى التجارة العالمية من حوض البحر المتوسط الى الطريق البحرى المباشر الى غربي اوروبا . وتميزت القرون الثلاثة من السادس عشر الى التاسع عشر باستغلال الاوربيين لموارد القارة البشرية من الرقيق الذى كان يحمل من سواحل غرب افريقيا الى مزارع العالم الجديد . وادى هذا الاستنزاف المتواصل الى تفكيك المجتمعات الافريقية وانقاص عدد سكانها حتى اذا ما اتت الموجة الامبريالية فى النصف الاخير من القرن التاسع عشر كان من السهل على الدول الاوروبية أن تتخاطف الاقاليم الافريقية وتتقاسمها فيما بينهـا .

واذا كانت المراكز الحضارية الرئيسية فى افريقيا قد تعرضت لتلك الضربات منذ القرن السادس عشر فان القرن التاسع عشر شهد حركات تجديدية فى تلك المراكز ذاتها حاولت أن تقوم بدور جديد ففي شرق افريقيا قامت السلطنة العربية فى زنجبار وانتعشت انتعاشا بالغا فى النصف الاول من ذلك القرن . وفى مصر قامت الدولة المصرية الحديثة وفي شمال افريقيا لعبت الحركة السنوسية دورا هاما فى بعث النشاط العربي والاسلامي في الصحراء الكبرى والمناطق الداخلية في غرب افريقيا .. ولكن توقيت ظهور تلك الدول في القرن التاسع عشر كان يحمل معه أسباب انهيارها لأنها واكبت التقدم الاوروبي في القارة الافريقية فكان من المحتم ان تصطدم بالأطماع الامبريالية التي نجحت في القضاء عليها واقتسام ممتلكاتها . والجدير بالذكر ان تلك الدول قدمت للحركة الكشفية الاوروبية في القرن التاسع عشر اجل الخدمات اذ استعان الاوربيون بمراكزها الحضارية للتوغل فى داخلية القارة الافريقية . وهذا ينقلنا الى دراسة الدور الثاني الذى لعبته تلك المراكز الرئيسية ومدى مساهمتها في كشف افريقيا فى القرن التاسع عشر .

السلطنة العربية في زنجبار ودورها في كشف افريقيا :

عرضنا فيما سبق كيف تم للعرب اكتشاف

القسم الساحلي من شرق افريقيا وما ترتب على ذلك من ظهور المدن العربية الاسلامية على امتداد هذا الساحل . وكانت هذه المراكز مرتبطة بسواحل الجزيرة العربية والخليج العربي التي كانت تمدها بالمقومات العربية . وعندما تعرضت هذه المراكز للاستعمار البرتغالي كان من الطبيعي أن تتطلع الى وطنها الام وبالفعل نجحت امامة عمان اليعروبية في طرد النفوذ البرتغالي وعملت على توحيد المقاطعات والامارات الساحلية تحت زعامتها (١٦٩٨) . ومنذ اوائل القرن التاسع عشر قدر سلاطنة مسقط اهمية القسم الافريقي من السلطنة فنقل السيد سعيد بن سلطان عاصمة حكمه من مسقط الى زنجبار (١٨٣٢) . وبانتقاله الى العاصمة الجديدة ، وفد معه الكثيرون من عرب عمان والجزيرة العربية فانتعشت التجارة بمقدمهم ، كذلك ازداد عدد الهنود الذين أعانوا بدورهم على الازدهار المادي الذي تمتعت به السلطنة العربية في شرق افريقيا . وبينما كان نشاط هؤلاء يقتصر على المعاملات التجارية في الساحل توغل العرب في المناطق الداخلية التي لم يرتدها احد من قبل واستقر الكثيرون منهم في الداخل بين القبائل الافريقية واصبحوا عونا للسلطة العربية على امتداد نفوذها حتى لقد اشتهر المثل القائل : « حينما يلعب احد على المزمار في زنجبار يرقص الناس طربا على البحيرات » .

— When one pipes on Zanzibar, They dance on the Lakes —

كذلك نشطت قوافل التجارة واصبحت تصل الى جهات بعيدة في قلب القارة الافريقية كبحيرات نياسا وتنجانيقا وفيكتوريا نيانزا ، هذا بالاضافة الى ان المغامرين من التجار كانوا يذهبون في مغامراتهم بحثا عن العاج والرقيق الى الاجزاء العليا من نهرى الكونغو والنيل وسط الغابات الكثيفة وفي ظروف مناخية وطبيعية شاقة ، واذا عرفنا أن الواحدة من تلك الرحلات او بالاحرى تلك المغامرات كانت تستغرق زمناً طويلاً كان من اللازم أن يقوم هؤلاء التجار بتأسيس المحطات والمراكز التجارية التي كانوا يعتمدون عليها في اسفارهم . وعلى هذا النهج قامت عدة مستعمرات عربية على طول تلك الخطوط التجارية التي كان يطرقها اولئك المغامرون من التجار . وقد **اصبحت زنجبار تسيطر على طرق القوافل في طريقها الى الداخل، كما اضحت سوقا رئيسية** لموارد الداخل . وكانت أهم طرق القوافل الطريق الذى يبدأ من بجمايو Bagamayo او البانجاني على الساحل في مواجهة جزيرة زنجبار ويمتد عبر السهل الساحلى صوب الداخل الى طابورة التي كانت بالنسبة للمقاطعات الداخلية مثلما كانت عليه زنجبار بالنسبة للمقاطعات الساحلية المركز الرئيسي للتجارة والمواصلات . ومن المحتمل انها تأسست بأيدى بعض الجاليات العربية في عام ١٨٣٠ . ومن طابوره كان هناك طريق آخر يمتد في الاتجاه الغربي حتى بحيرة تنجانيقا ثم طريق آخر يمتد عبر كارجاوى Kargawe . وكان الطريق الغربي ينتهي عند محطة أخرى اقامها العرب في أوجيجى على بحيرة فيكتوريا . ومن اوجيجى كانت القوافل العربية تسلك مسلكين رئيسيين الى الجنوب والغرب . اما الطريق الشمالي فكان يعبر كارجاوى الى اقصى الشمال من بحيرة فيكتوريا حيث يتشعب شمالاً الى بورنيو ويوجنده . أما من الساحل فكانت تمتد عدة طرق من كلوه الى متبسة وهناك طريق آخر يبدأ من طنجة على الساحل ويمر بكليمنجارو في اتجاه بحيرة فيكتوريا (٩٢) ونتيجة لذلك امتد النشاط العربي الى تنجانيقا والمانيما كما استقرت جاليات عربية في اللوالابا . وكان التجار العرب يعتمدون على زعماء القبائل الافريقية في نقل العاج والرقيق من الداخل الى الساحل كما كان شيوخ اليانتو

(٩٢) Ruth Slade, King Leopold's Congo., pp. 84 ff London 1962 see also Celeman, La Question Arabe et Congo. p. 31 Brussels, 1959.

يبيعون أسراهم الى التجار العرب على سبيل التبادل التجارى .

وقد يكون من المهم أن نشير هنا الى ان رواد حركة الكشف والتبشير الاوربي تتبعوا خطوط القوافل العربية ، كما اعتمدوا على حكام السلطنة العربية في زنجبار فى امدادهم بالتسهيلات اللازمة لنجاح عملياتهم الكشفية والتبشيرية . ويعترف المبشر كرابف Krapf فى الكتاب الذى وضعه عن التبشير في شرق افريقيا بأهمية الرعاية التي كفلها بها السيد سعيد وانه استعان بخطابات التوصية التي منحها له لدى رؤساء المقاطعات الداخلية (٩٤) . وكما لقى المبشر كرابف رعاية السيد سعيد وتشجيعه لقيها ايضا المستكشفون الذين قاموا بعملياتهم الاستكشافية في مجاهل القارة الافريقية مسترشدين بما أوجده التجار العرب من مراكز ومحطات تجارية في قلب القارة . وبنوه ريتشارد بيرتون Burton بما أوجده التجار العرب من تلك المراكز وانه بفضل مساعدة السيد سعيد نجحت بعثته في الشرق الافريقي . ونحن اذا ما عرضنا لتلك البعثات الاوربية التي اتخذت شكل غزو تبشيرى واستكشافي وما صحب ذلك من نشاطات اقتصادية للدول الاوربية استطعنا ان ندرك مدى الخطر الذى كانت تتعرض له ممتلكات السلطنة العربية خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ذلك القرن الذى شهد تفوق قوة اوربا العسكرية والمادية وشهد هذا الرتل الطويل من المستكشفين والمبشرين والرواد الاوربيين الذين انتهوا الى حقيقة هامة وهي ان هناك مناطق فى افريقيا صالحة للاستغلال وانها قارة جديرة بالامتلاك والسيطرة .

وقد يكون من المفيد ان نشير هنا الى ان توسع سلطنة زنجبار في داخلية القارة الافريقية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عاصر توسع الدولة المصرية فى عهد خلفاء محمد علي فى البحر الاحمر والنيل الأعلى وكان من المنتظر لهذه القوى العربية الافريقية ان تستمر في حمل اشعاعات الحضارة على عاتقها فى ربوع القارة كما كان من المتوقع ان تنجح تلك القوى العربية المحلية في انقاذ القارة الافريقية من تربص الدول الامبريالية بها ، ولكن هذه الدول جهدت في تفكيك واضعاف ما صادفته من تلك القوى . ولعل ابرز ما اهتمت به هو الحيلولة دون تحالف مصر وزنجبار ، وذلك بالعمل على اضعافهما ؛ حدث ذلك أولا بالنسبة لسلطنة زنجبار حينما اتجهت الحكومة البريطانية بعد وفاة السيد سعيد في عام ١٨٥٦ الى فصل ممتلكاتها الأسيوية عن الافريقية عملا بشروط التحكيم الذى فرضه اللورد كاننج Canning نائب الملك فى الهند على أبناء السيد سعيد فى عام ١٨٦١ منتهزا فرصة تنازعهم على ممتلكات ابيهم (٩٥) وبعد ان تحقق فصل القسم الافريقي عن القسم الآسيوى أخذت بريطانيا وغيرها من الدول الاوروبية الطامعة في ممتلكات السلطنة التغلغل في مقاطعاتها الداخلية حتى انتهى الأمر بتقسيمها بين المانيا وانجلترا في عام ١٨٨٦ ولم يعد للسلطنة العربية اكثر من جزيرتي بمبا وزنجبار وشريط ساحلي لا يتجاوز طوله للثمانمائة ميل ولا يمتد الى أبعد من عشرة اميال فى الداخل وحتى هذه البقايا لم تسلم من الاطماع الاستعمارية اذ وقعت بدورها تحت الحماية البريطانية في عام ١٨٩٠ .

كذلك نجحت بريطانيا في العمل على هدم الامبراطورية المصرية فى سواحل البحر الأحمر والسودان ومنطقة اعالي النيل تمكينا للحركة الاستعمارية في افريقيا بعد أن وصلت

(٩٤) CF. J. Krapf, Travels, Recearches and Missionary Labours during an eighteen years residence in Eastern Africa, London 1860.

(٩٥) راجع كتابنا دولة البوسعيد فى عمان وشرق افريقيا ص ٢٦٤ وما بعدها القاهرة ١٩٦٧ .

الامبراطورية المصرية الى اقصى حد لها من الاتساع في عهد الخديو اسماعيل منتهزة في ذلك فرصة الأزمة المالية التي تردت فيها مصر واحتلالها العسكرى ثم قيام الثورة المهدية في السودان في عام ١٨٨٥ ، وهكذا كانت الدول الاوربية تدرك خطورة هذه القوى العربية الافريقية وما يمكن ان تشكله امامها من صعوبات في سبيل تحقيق مشروعاتها التوسعية الامبريالية خاصة بعد أن قدرت تلك القوى ما يمكن أن يترتب على اتحادها من قوة تمكنها من مواجهة النفوذ الاستعماري الذى اخذت تتعرض له القارة الافريقية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وفي الواقع اننا نجد بالفعل اتجاها للتعاون بين قوتي مصر وزنجبار كما نجد اتجاها آخر للعداء بينهما حينما حرصت السياسة البريطانية على ان توقع بينهما حتى تتمكن من ابتلاع ممتلكات احداهما وراء الاخرى وظهر دور بريطانيا في تصديها المشروعات المصرية الخاصة بفتح طريق من المديريات الاستوائية الى ساحل شرق افريقيا عن طريق بحيرة فيكتوريا والسهل الساحلي عبر جبال كينيا وكليمنجارو (٩٦) . والجدير بالذكر ان هذا المشروع الضخم الذى عملت بريطانيا على احباطه كان هو بعينه المشروع الذى اخذت على عاتقها تنفيذه بعد أن مكنت لنفسها، وقد حدث ذلك خلال الحرب العالمية الاولى في انشاء سكة حديد كمبالا ـ منبسة . ووضح اعتراض بريطانيا على المشروع المصري في مقاومتها لاعمال البعثة الاستكشافية التى ارسلتها مصر الى شرق افريقيا لتتبع نهر الجوبا تمهيداً لعمليات الاتصال بين الساحل والداخل (٩٧)

وهناك عوامل كثيرة ساعدت الدول الاستعمارية على التخلص من النفوذ العربي فى افريقيا ولعل ابرز هذه العوامل ان العرب افتقروا الى التنظيمات السياسية في الداخل ، ويرجع ذلك الى ان العرب كانوا تجارا بطبيعتهم فانصرف همهم الى التنظيمات الاقتصادية بدلا من التنظيمات السياسية . حقيقة انه كثيرا ما كانت تستقر بعض الجماعات العربية فى مناطق داخلية وتحكمها بالفعل ولكن كان ذلك لغرض التجارة في حد ذاتها وبذلك لم تتخذ هذه النشاطات العربية صفة التنظيم السياسي او الملك المستقر ، ولذلك عندما وصل الاستعمار الاوربي الى المناطق الداخلية فشل العرب في مقاومته وبمعنى آخر اختلف النشاط العربى عن الاستعمار الاوربي فى أن الاستعمار الاوربي كان يضع يده على مساحات شاسعة من الاراضى يحكمها ويضع فيها حاميات عسكرية وينشىء قلاعا مسلحة ويحتكر تجارة الاهالي وفضلا عن ذلك فان الجماعات الاوروبية المستعمرة التي وصلت الى المناطق الداخلية من افريقيا كانت وراءها دول قوية مستعدة دوما لتأييدها وحمايتها ، أما العرب فمن كان وراءهم ؟ حقيقة كانت هناك السلطنة العربية في زنجبار ولكن اين هذه السلطنة من الدول الاستعمارية الكبرى كانجلترا وفرنسا والمانيا وغيرها ؟ وحتى تلك السلطنة تعرضت كما اوضحنا للتفكك والانهيار من قبل هذه القوى الاستعمارية ذاتها فضلا عن انها قامت بدورها على اساس تجارى .

وعلى الرغم من تقصير العرب في تنظيماتهم العسكرية والسياسية فقد نجحوا نجاحا كبيرا فى تنظيماتهم التجارية خاصة فيما أشرنا اليه من عنايتهم الفائقة بايجاد خطوط منتظمة من القوافل التي كانت تصل الساحل بالداخل كما اسسوا على طول تلك الطرق محطات تجارية نمت وازدهرت وغدت من الوسائل الهامة التي اعتمد عليها العرب في نشر نفوذهم في الكونغو وفى أواسط افريقيا ، ومن اللاحظ أن العرب

---

(٩٦) Shoukry, **Equatoria under Egyptian Rule** p. 41 Cairo.

(٩٧) اسماعيل سرهنك : حقائق الاخبار عن دول البحار جـ ٢ ص ٢١٩ القاهرة ١٩٢٣ .

صادفوا في توغلهم مجتمعات افريقية بدائية كما صادفوا ايضا مجتمعات متماسكة قوية . وفي المجتمعات الاولى كان حظ العرب من الاستقرار والتنظيم اكثر قوة من علاقاتهم بالجماعات المتماسكة . حقيقة استطاع العرب التغلغل في تلك المجتمعات كما حدث بالنسبة لمملكة بوجندة واوزمبارا ، الا ان السيادة العليا استمرت في ايدى الزعماء الافريقيين . وقد حاول العرب السيطرة على تلك المجتمعات مستخدمين في ذلك وسائل الضغط الاقتصادى اذ كانت طرق القوافل العربية تخترق اراضي هذه المالك الافريقية.

والجدير بالذكر ان كثيراً من المصادر الاوربية تحاول ان تعطي القارىء انطباعا قوياً مؤداه ان النشاط العربي في داخلية القارة كان يستهدف في الدرجة الاولى عمليات التسلط والاستغلال فضلاً عن اعمال القسوة والوحشية التي اتصف بها (٩٨) ، ولكن الدراسة المنصفة والموضحة للحقائق يمكن ان تدفع هذه الاتهامات جانباً بل ان هذا الحكم الخاطىء يمكن ان ترد عليه كتابات الرواد والرحالة الاوربيين انفسهم الذين وصلوا الى المناطق التي كان العرب قد وصلوا اليها من قبل . وقد اعترف الكثير من اولئك الرواد الاوربيين رحالة ومستكشفين ومبشرين بأن الجاليات العربيةفي الداخل كانت عنصراً هاماً من العناصر التي حملت لواء الحضارة في قلب افريقيا . ومن الاوربيين المنصفين الذين نوهوا بدور العرب الحضارى في افريقيا يمكن ان نذكر جيروم بيكر وبوردو فقد نوه الأول باحلال العرب الأمن محل الفوضى والاضطراب وأن كثيراً من قبائل البانتو قنعت بالعيش حول المراكز التي انشأها العرب وتحت حمايتهم ، وركز بوردو على الجهود الزراعية التي بذلها العرب في سهل طابورة ، وتحدث بيرتون وهو من رواد الحركة الكشفية في افريقيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن تقدم التجارة العربية في داخلية القارة ، كما أشار الى المراكز التي اقامها العرب للتجارة في كل مكان تنقل اليه في المقاطعات الداخلية وأكد ان العرب كانوا اول من وصل الى بحيرة تنجانيقا (٩٩) كما تتبع بيرتون خط القوافل العربية الذى انشاه العرب من بجمايو الى اوجيجي وذكر عن اوجيجي انها كانت مركزاً رئيسياً للتجارة العربية وكانت القوافل التجارية من طابورة تذهب وتاتي اليها ، كما أوجد العرب مركزاً استيطانيا في جارنجا وتوغلوا على طول طرق القوافل من اوجيجي الى بونيورو من اقاليم اوغندة ومن طابورة الى فيكتوريا نيانزا ، وذكر بيرتون ان احد تجار العرب المولدين ويدعى سناى بن عامر كان اول من وصل الى بوغندة من طابورة وكان ذلك في عام ١٨٥٢ .

ويعتقد المؤرخ البريطاني السير ريجنالد كوبلاند Coupland وهو احد الدارسين البارزين لتاريخ شرق افريقيا ان هذا الارتياد الذى قام به العرب كان يشكل المحاولات الاولى لكشف داخلية القارة الافريقية وهذه المحاولات قامت بها الجماعات العربية من اجل بحثها عن العاج والرقيق . وقد سبق ان اشرنا الى ان هذه الجماعات العربية كانت تعترف بولائها للسلطنة العربية في زنجبار . وتوضح لنا التقارير التي كان يبعث بها الرواد والمبشرون الاوروبيون كريبمان وكرايف ولفنجستون وبيرتون وغيرهم الى الجمعيات الموفدين من قبلها اهمية خطابات التوصية التي كانوا يحرصون على التزود بها من حكام السلطنة العربية لأن عرب الداخل كانوا يحترمون الاوامر التي تصدر اليهم من قبل أولئك الحكام (١٠٠) . كما تحدث هؤلاء عن حسن معاملة العرب لهم وأنهم كانوا يقدمون

---

(٩٨) Ruth Slade, **King Leopold's Congo** pp. 84 London, 1962.

(٩٩) Burton, **Lake Regions of Central Africa** Vol. I, p. 324 London, 1860.

(١٠٠) Coupland, **East Africa and It's Invaders** p. 307 London, 1954.

لهم كل ما يستطيعونه من رعاية ، وكانت المحطات التجارية العربية تشكل المعالم الرئيسية التي اهتدى بها اولئك الرواد الى داخلية القارة . وقد اعتمد المبشر كرابف ورفيقه ريبمان على التجار العرب فرافقا قوافلهم الى جبال كينيا وكليمنجارو وكانا بذلك من اوائل الاوربيين الذين وصلوا الى هذه المناطق واول من تحدث من الاوربيين عن وجود بحيرات كبيرة في اواسط افريقيا كان العرب يعرفونها معرفة جيدة من قبل (١٠١)

وفي عام ١٨٤٤ حاول ميزان وهو احد المستكشفين الفرنسيين الاستفادة من تقارير كرابف في التوغل الى داخلية القارة واكتشاف بحيراتها العظمى. وقد اتخذ طريقه من زنجبار حيث قدم له سلطانها السيد سعيد الكثير من المساعدة والعون في مهمته الاستكشافية هذه كما استصحب معه بعض الأدلاء العرب العارفين بالطرق والمسالك الموصلة من الساحل الى الداخل وبمساعدة اولئك نجح ميزان في الوصول الى بجمايو ومنها الى داخلها بيد انه لاقى حتفه في الطريق على ايدي افراد من قبيلة الماساي،وتحت ضغط الحكومة الفرنسية اوفدت حكومة زنجبار قوة عسكرية لتاديب هذه القبيلة وزعيمها ماز نجرى . كذلك ساعدت سلطنة زنجبار المستكشفين الانجليزيين بيرتون وسبيك Speke اللذين وصلا الى زنجبار في عام ١٨٥٦ وكان مما ساعد على نجاح بعثتهما في الداخل الجهود التي بذلتها سلطنة زنجبار في تاديب القبائل الداخلية ومحاولتها نشر الامن . وقد جمع بيرتون وسبيك المعلومات من التجار العرب عن الجبال المغطاة بالثلوج والبحيرة الكبيرة التي كان يسميها العرب بحيرة اوكروى وهي التي اطلق عليها المستكشفان بحيرة فيكتوريا نيانزا وكانت المعلومات على درجة من الدقة بحيث استطاع سبيك ان يرسم خريطة تقريبية لموقعها قبل ان يصل اليها . وفي العام التالي وصل الرحالتان الى آنيا مويزى حيث استقبلهما عرب زنجبار المقيمون هناك بترحاب كبير واشاد الرحالتان بالمساعدات الكبيرة التي قدمها لهما الشيخ سناى بن عامر واخبرهما بوجود ثلاث بحيرات مختلفة الحجم وهي البحيرات التي اطلق عليها فيما بعد نياسا وتنجانيقا و فيكتوريا ،كما اشاد الرحالة سبيك بصفة خاصة بالمركز التجاري الذي اقامه العرب في «سنا» وذكر انه قضى عدة ايام في بيت الضيافة التابع للشيخ سناى بن عامر متمتعاً بالكرم العربي الأصيل ، كما اكد انه بوجوده في وسط جماعات عربية شعر انه يعيش في بلاد متحضرة (١٠٢) وبعد أن جمع الرحالتان بعض التقارير المحلية عادا الى زنجبار استعداداً لرحلة اخرى (١٨٦٠) وقد استعانا في هذه المرة بالكثيرين من ادلاء العرب الذين رافقوهما من زنجبار ووصلا في رحلتهما هذه الى قازه وكانت محطاً لرجال القوافل العربية في اواسط افريقيا وبحيراتها العظمى ثم تابعا طريقهما الى آنيامويزى ومنها الى اوجيجي اعظم المراكز العربية اذ كانت تنتهي عندها طرق القوافل الرئيسية من الساحل . ثم عاد بيرتون بمفرده الى قازة ،اما سبيك فقد واصل سيره الى بحيرة فيكتوريا ومنها عاد الى قازة حيث اصطحب زميله الى البحيرة وفي آنيامويزى علم الرحالة سبيك من افراد الجالية العربية عن وجود جبل عظيم الارتفاع غرب بحيرة فيكتوريا وفي اسفله بحيرة تميل مياهها الى الملوحة كان العرب يسمونها البحيرة المالحة بسبب رواسب الملح الموجودة على شواطئها .

واقبل بعد بيرتون وسبيك كثير من الرحالة من امثال لفنجستون Livingston الذي كان منصفاً الى حد كبير في تاكيده على المساعدات الفعالة التي قدمت له من قبل ماجد بن سعيد سلطان زنجبار كما اعتمد ايضاً على

(١٠١) الرواد ـ نشر مجلة المقتطف ص ٩٤ .

(١٠٢) Coupland, op.cit., pp. 308/310.

المساعدات التي قدمت له من قبل التجار العرب فى الداخل بيد ان حادثة ماتيما التي تحدث عنها فى سجلاته والتى راح ضحيتها مئات من الرقيق اثرت فى نفسه حيث رفض التعاون مع زعماء الجالية العربية فى الداخل

اما الرحالة الأمريكي ستانلى Stanley الذى وضع خدماته تحت تصرف ليوبولد ملك بلجيكا فقد نجح فى اختراق القارة الافريقية من بجمايو الى الكونغو ، وقد اشاد بدوره بقيمة المساعدات التي قدمت له من قبل برغش بن سعيد سلطان زنجبار الذى امده بحامية للحراسة، وقد وصل ستانلى الى بحيرة تنجانيقا ومنها الى اوجيجى حيث التقى بالرحالة لفنجستون وكانت مهمة البحث عنه من احدى المهام التي كلف من اجلها كما كان الهدف من بعثته ايضا تتبع نهر اللوالابا والبات اتصاله بنهر الكونغو ، وقد طاف ستانلى باواسط افريقيا بمعاونة العرب له وفى عام ١٨٧٥ وصل الى منابع النيل الاستوائية ومنها الى نهر الكونغو (١٠٢) وساعده فى عملياته الكشفية فى الكونغو احد التجار العرب وهو حميد الدين المرجبي الذى اشتهر بتيبوتيب اذ تم الاتفاق بينهما على ان يصاحب المرجبى قافلة ستانلى كما ساعده ايضا فى حملة الانقاذ التي وجهتها بعض الجمعيات الجغرافية الاوروبية برئاسته لانقاذ امين باشا حاكم مديرية خط الاستواء على اثر اشتعال الثورة المهدية فى السودان ، والجدير بالذكر ان الحكومة المصرية ساهمت بقدر كبير من نفقات هذه الحملة التي قدر لها ان تستكشف الكثير من المناطق المجهولة فى اواسط القارة .

وكانت شخصية المرجبي (١٠٤) الشخصية العربية المسيطرة على مقاطعات الكونغو ، وينتمي المرجبي الى قبيلة المراجبة وهي قبيلة عربية رحلت فيما يرجع من منطقة الساحل العمانى على الخليج العربى الى شرق افريقيا ولعبت دوراً كبيراً فى تدعيم النفوذ العربى فى ساحل شرق افريقيا ، وقد استعان سلاطنة زنجبار ماجد وبرغش بن سعيد بالمرجبي فى تاكيد نفوذ السلطنة العربية فى داخلية افريقيا . وكانت كل من اوجيجى وطابوره والكونغو من اهم مناطق نشاطه فى التجارة حيناً وفى التسلط والحكم حيناً آخر وكان عاملا هاما من عوامل النفوذ لسلطنة زنجبار فى الداخل . ومع ذلك فان المرجبي لم يلبث ان خضع لتاثيرات الانجليز والبلجيك الذين قدروا اهمية الاستعانة به لتهدئة ثائرة الجاليات العربية فى الكونغو ضد الاستعمار البلجيكي ، ولكن ما كاد يتم الاتفاق بين المرجبى والبلجيك وبتمكن هؤلاء من الاستقرار فى الكونغو حتى بدأ تنكيلهم بالعرب اشنع تنكيل مع قضائهم على التنظيم الذى اقامه المرجبى فى الكونغو وبطبيعة الحال لم يجد هذا التنظيم اية مساعدة من السلطنة العربية فى زنجبار التى كانت تتعرض بدورها لعوامل التفكك والانهيار . ومع ذلك فان اهمية التنظيم الذى اقامه المرجبي فى الكونغو انه كان اول تنظيم سياسى فى الداخل وبذلك يكون المرجبى اول من تنبه الى قوة العرب فكانت محاولته ان يقرن النفوذ الاقتصادى بتنظيم سياسي يتبع السلطنة العربية بزنجبار . والامر الذى لا شك فيه وكما يقرر كثير من الدارسين المنصفين ان دولة الكونغو الحرة استفادت كثيراً من الجهود التي بذلها العرب فى انشاء القواعد والمحطات والمراكز وباتباع نظام دقيق فى النقل النهرى . وهناك تقرير اعده احد الموظفين الرسميين فى دولة الكونغو الحرة ويدعى فان الفلد Van Etveld وبعث به الى

---

(١٠٢) Ruth Slade, op.cit. p. 198

(١٠٤) من الاسف اننا لا نملك مصادر عربية متوافرة عن هذا الرجل الا ما اورده جورجي زيدان فى كتابه تراجم مشاهير الشرق جـ ١ ص ١٧١ نقلا عن الشيخ ناصر بن سليمان اللمكى على انه من الممكن تجميع مادة عن دور المرجبى فى الكونغو واواسط افريقيا من سجلات الرحالة الاوربيين خاصة اولئك الذين حدثت بينه وبينهم علاقات او اتصالات مباشرة .

حكومته في بروكسل ذكر فيه ان دولة الكونغو الحرة كانت حريصة على الاحتفاظ بالتقدم الذى احرزه العرب في الكونغو (١٠٥) ولم يقتصر النفوذ العربي على مقاطعات الكونغو بل انه وصل الى ممالك اوغنده ولكن العرب اصطدموا هناك بتنظيمات قوية لم يستطيعوا التغلب عليها. والجدير بالذكر أن العرب عندما كانوا يعودون من رحلاتهم البعيدة في الداخل الى المراكز الساحلية كانوا يتحدثون عن الاقاليم الداخلية ومن المسطحات المائية العظيمة الاتساع التي كانوا يشاهدونها وليس من شك في أن هذه الاحاديث كان لها اثر كبير في بعث الحماسة لدى المستكشفين والرحالة الاوربيين للتحقق من هذه المناطق والرغبة في اظهارها للعالم الخارجي ، وقد يكون من فضل العرب انهم ارتادوا هذه المناطق قبل أن يرتادها الاوروبيون اذ اقاموا فيها ودخلوا في علاقات ومعاملات مع رؤسائها وشعوبها ولكنهم مع الاسف لم يدونوا ما شاهدوه في سجلات او رحلات واذا كان هناك من دوّن من العرب فلا يزال امره مجهولاً لم يصل الى ايدى الدارسين . ولا شك اننا لانزال في حاجة الى دراسات اكثر استفاضة عن النفوذ العربي والتاثيرات الحضارية التى ساهم بها العرب في اواسط القارة الافريقية ومنطقة البحيرات الاستوائية والكونغو ، خاصة وان تقارير الرحالة والمستكشفين لم تستطع ان تتجاهل دور العرب في افريقيا حتى ليمكننا أن نذهب في القول أن الحركة الكشفية التى شهدتها افريقيا في القرن التاسع عشر على ايدى الاوروبيين لم تكن في حقيقتها كشفاً وانما تسجيلاً علمياً لحقائق كان العرب يعرفونها من قبل ، ولم يقلل من اهمية الدور الحضارى الذى لعبه العرب في افريقيا الا تجارة الرقيق التي بالغ الاوروبيون في تصوير بشاعتها على الرغم من ان الاوروبيين انفسهم كانوا اكثر بشاعة في تلك التجارة وحتى الاوروبيون الذين اكدوا على الدور الحضارى العربي في افريقيا لم يسعهم في نهاية الأمر الا الخروج بنتيجة مؤداها ان الاستعمار الاوروبي قدم للشعوب الافريقية وسائل للخلاص من تلك التجارة .

دور مصر في كشف افريقيا :

يمكن تاريخ هذا الدور ابتداء من السنوات الاولى من القرن التاسع عشر اى في نفس الفترة التي اخذت تظهر فيها طلائع الدولة الحديثة في مصر ثم اتجاهها للتوسع وتكوين امبراطورية مصرية في افريقيا في النصف الثاني من ذلك القرن . ويمكن تقسيم الدور الذى قامت به مصر في كشف افريقيا الى قسمين : القسم الأول وهو دور غير مباشر يرتبط بمساعدتها للرحالة الاوروبيين وتشجيعهم في عملياتهم الاستكشافية ، هذا بالاضافة الى ما افاده هؤلاء مما حققته الادارة المصرية في السودان وسواحل البحر الاحمر ومنطقة اعالى النيل من استقرار في الامن مما كان دائماً الى توافد الكثير من الرحالة والتجار والمغامرين الاوروبيين الذين تجولوا في الاقاليم السودانية .

اما القسم الثاني فيتمثل في العبء الذى حملته مصر على عاتقها في عمليات الكشف الجغرافي وهو الدور الرئيسي او المباشر .

وقد ارتبط اتجاه مصر في عملياتها الكشفية في افريقيا بالرغبة في تحقيق هدفين اساسيين: الاول الكشف من اجل تحقيق مشروعات توسعية حتى لقد أطلق كثير من الدارسين على ما قامت به مصر من كشوف جغرافية ان هذه الكشوف كانت نوعاً من الاستكشافات العسكرية وهذا امر طبيعي لان الكثير من تلك الاستكشافات قامت بها بعثات من الجيش المصرى وانتهت باخضاع تلك المناطق لمصر .

---

(١٠٥) Ruth Slade, op.cit. p. 117.

أما الهدف الثاني فهو الرغبة في العثور على معدن الذهب وغيره من الثروات الطبيعية التي يمكن أن تستعين بها الدولة المصرية الناشئة في الوفاء بالمتطلبات الحديثة التي واجهتها البلاد في النصف الأول من القرن التاسع عشر .

وهناك ملاحظة جديرة بالانتباه وهي استعانة حكام مصر بالكثير من الاوروبيين واسناد مناصب الادارة اليهم، وتطالعنا بصدد ذلك شخصيات اوربية عديدة خدمت في الادارة المصرية من امثال غوردون وصمويل بيكر وامين باشا وغيرهم . وقد يكون الدافع من وراء استخدام حكام مصر لاوروبيين هو رغبتهم في ان يجدوا عطفا من الدول الاوربية على مشروعاتهم التوسعية في افريقيا وقد ظهر ذلك بصفة خاصة في عهد الخديو اسماعيل الذى حاول ان يقنع انجلترا بايقاف معارضتها له في ان سياسته في افريقيا يمكن ان تكون عاملاً حضارياً بل انه ذهب تأكيداً لحسن نواياه الى الدخول معها في معاهدة خاصة بالغاء تجارة الرقيق من الممتلكات التابعة له في شرق افريقيا وسواحل البحر الاحمر (١٨٧٧) ولكن لم تلبث ان تغلبت الاطماع الاستعمارية وانتهى الأمر بالقضاء على الامبراطورية المصرية في افريقيا وتقسيمها بين الدول الاوربية .

ناحية اخرى نود أن نشير اليها وهي انه على الرغم من أن معظم الاستكشافات التي حققتها الحكومة المصرية قام برئاستها اوربيون الا ان اعضاء البعثات الكشفية كانوا من شباب الضباط والجنود المصريين بل لقد استطاع نفر من اولئك أن يحققوا استكشافات علمية وجغرافية هامة اعتمدت على جهودهم في الدرجة الاولى .

وبدأت مشروعات مصر الكشفية في السنوات الاولى من القرن التاسع عشر بالمحاولات التي بذلها محمد علي من اجل الرغبة في الحصول على المعادن الثمينة ففي عام ١٨١٢ و ١٨١٧ اوفد بعثتين الى الصحراء الشرقية للبحث عن الذهب وقد راس هاتين البعثتين احد العلماء الفرنسيين العاملين في خدمته في ذلك الوقت وهو فردريك كايو . وذلك اعتماداً على ما اشارت اليه الكثير من المصادر العربية من توافر معدن الذهب في هذه المناطق . وعلى الرغم من ان هاتين البعثتين فشلتا في الحصول على المعادن الا ان التقريرين اللذين اعدتهما تضمنا معلومات مفيدة عن بعض الظواهر الطبيعية الخاصة بالمنطقة بالاضافة الى بعض المعلومات عن قبيلة العبابدة ، كما وضعت احدى هاتين البعثتين خريطة لصحراء مصر الشرقية . وفي عام ١٨١٩ أوفد محمد علي بعثة الى صحراء مصر الغربية للبحث عن مناجم الكبريت للحاجة اليه في صناعة البارود وقد اشترك في هذه البعثة عدد كبير من الضباط والجنود المصريين على الرغم من ان رئاسة البعثة قد أسندت الى فورني وهو احد الموظفين الاوروبيين الذين استعان بهم محمد علي .

وفي العام التالي (١٨٢٠) اتجهت حملة عسكرية الى واحة سيوه بهدف ضمها الى مصر من ناحية وكشف هذه الواحة من ناحية اخرى، وقد عهد برئاسة هذه الحملة الى حسن بك الشماشرجي ورافقها عدد من العلماء الاوربيين الذين وقع عليهم الاختيار لاستكشاف تلك الواحة واستطلاع ما بها من آثار الى جانب وضع الخرائط المصورة .

وبفضل بناء الدولة المصرية الحديثة وحماية حكام مصر للرحالة الاوروبيين استطاع الكثير من اولئك القيام بعدة استكشافات جغرافية هامة في اقاليم النوبة والسودان . ولعل جون لويس بوركهاردت Burchardt يعد نموذجاً من أولئك الرحالة الاوروبيين الذين استفادوا مما نجم عن الحكم المصرى من استتباب الأمن في تحقيق عملياتهم الكشفية . ويقرر بوركهاردت في الكتاب الذى وضعه عن رحلاته في بلاد النوبة والسودان انه استعان في اسفاره في بلاد النوبة ، بالادلاء العرب الذين لهم معرفة بتلك المناطق،وانه اعتمد كذلك على خطابات التوصية التي حصل عليها من محمد

علي ومن بعض كبار موظفيه فى صعيد مصر وقد اعانه ذلك على اجتياز مناطق النوبة اذ امده حاكم اسوان بأحد الأدلاء العرب الذى صحبه الى مدينة الدر التي كانت من اهم مدن النوبة فى ذلك الوقت . وبالاضافة الى ذلك استفاد بوركهاردت فائدة كبيرة من العرب القاطنين فى المناطق التي كان يتنقل اليها ، ومع هذا فقد ذكر بوركهاردت بانه ينبغي على المرء ان يتشكك فى صدق رواياتهم لانهم حاولوا تضليله كلما كان يوجه اليهم اسئلة تبدو لهم خارجة عن موضوع احاديثهم المألوفة كما اكد ايضاً انه ليس لديهم تقديرات دقيقة عن المسافات . ولا شك فى ان بوركهاردت قد تعرض لبعض هذه المتاعب التي اشار اليها وهذا يرتبط بوضعه كاجنبي من ناحية ثم بظروف النوبة من ناحية اخرى اذ كانت تحكم فى ذلك الوقت من قبل مجموعات من المماليك الذين فروا من وجه محمد علي وكان من الطبيعي ان يتخوف هؤلاء من وضعه واحتمال ان يكون عيناً من عيون محمد علي ، مما ادى الى تعرضه لتلك المتاعب التي حدثنا عنها فى كتابه . وقد عنى بوركهاردت بتسجيل طرق التجارة والحج فى بلاد النوبة والسودان ، فالتكارنة كانوا يسيرون بطريق كردفان الى سنار او الى دنقله راساً ومن النيل يسلك بعضهم طريق سواكن حيث يعبرون البحر الأحمر الى جدة بينما يتبع البعض الاخر طريق النيل حيث يسلكون نفس الطرق التي يسلكها الحجاج المصريون بعد ان يقيموا بعضاً من الوقت في أروقة الازهر . اما قوافل التجارة فكانت تسلك دار صليح او الباجرمى الى الغرب من دارفور وبعد ذلك تبدأ تجارة فزان التي تنتشر الى اقصى الغرب عبر اقاليم السودان الغربي .

واكد بوركهاردت انه استفاد من المصنفات العربية بل اننا نلاحظ انه كان يبعث الى الجمعية الافريقية African Association وهى الجمعية التى كان موفداً من قبلها بترجمات لما كتبه المقريزى عن جغرافية بلاد النوبة وتاريخها كما ذكر بوركهاردت ان افضل من كتب عن بلاد النوبة هو ابن سليم الاسواني وانه بحث عن كتابه فى مكتبات القاهرة ولكنه لم يجده فاقتصر على الفقرات المختلفة التى اوردها المقريزى نقلا عن هذا الكتاب . كما استفاد بطريقة عملية من القوافل التجارية العربية التى كانت تفد من صعيد مصر الى بربر وسواكن عبر صحارى النوبة واكد ان الدروب والمفاوز المنتشرة فى صحراء مصر الشرقية لا يستطيع اى اجنبى ان يعبرها الا اذا استعان بالوطنيين ، وان الذين يحاولون ارتياد هذه المناطق وحدهم والتوغل فى اقاليم لا يطرقها التجار العرب انما يعرضون انفسهم للضياع . ويكفي بصدد ذلك ان نقرر هنا ان فشل بوركهاردت في مهمته الاساسية وهى التحقق من مشكلة منابع نهر النيجر انما ترجع فى الدرجة الاولى الى عدم تمكنه من اللحاق بالقوافل التجارية العربية المتجهة الى غرب افريقيا ، ويقرر بوركهاردت اهمية مصاحبة تلك القوافل وذلك فى الرسالة التي بعث بها الى رئيس الجمعية الافريقية فى لندن حيث ذكر فيها « لقد مضى علي عامان لا افعل سوى التعليق على رحلاتى السابقة او التحدث عن رحلاتى المستقبلة . . انى اقدم وعوداً بدلاً من ان اؤدى اعمالاً ومع ذلك فلا زلت غير قادر على التحرك من مصر ، فلم تصل بعد قافلة من الغرب ومنذ زمن طويل ونحن نتوقع وصولها » . وقد علل بوركهاردت السبب فى تاخر وصول القوافل من فزان باشتداد الطلب على الرقيق في ساحل بلاد المغرب ليحلوا بدلاً من الارقاء البيض الذين حررتهم حروب الرقيق فى منطقة حوض البحر المتوسط وذكر انه يتوقع وصول القوافل الى مصر بمجرد ان يستوفي السوق المغربي احتياجاته ، وكان فى نيته ان يترك القاهرة فى صحبة الحجاج العائدين الى ديارهم في غرب السودان بدلاً من ان يستمر في انتظار القوافل التجارية لو لم يوافه اجله في القاهرة عام ١٨١٧ .

ولم يقتصر الدور الذى قامت به مصر في النصف الاول من القرن التاسع عشر عند حد تهيئة الظروف الملائمة للرحالة

الاوروبيين القيام برحلاتهم ، بل ان الظروف تهيأت ايضاً للرحالة العرب الذين جابوا بعض اقاليم السودان في تلك الفترة ويبرز من اولئك الشيخ محمد بن عمر التونسي الذى قام برحلات فى بلاد دارفور ووادي فى السنوات الاولى من القرن التاسع عشر وتضمنت رحلاته معلومات هامة ومفيدة عن أحوال هذه الأقاليم من النواحي التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والعلاقات التى قامت بينها (١٠٦) .

ورحلات التونسي تعتبر من هذه النواحي اضافات هامة للمعلومات الخاصة بافريقيا ، لا يقلل من قيمتها اهمال بعض الدارسين لذكرها او قلة تقديرهم لها. وهى تلحق بالدور الذى ساهمت به مصر فى كشف أفريقيا وذلك بتيسيرها للرحالة القيام برحلاتهم كما أن تدوين التونسى لها كان ثمرة من ثمرات البيئة العلمية التى هيأتها مصر وأوجدت فيها تعاوناً وتزاملاً بين العلماء العرب والاجانب . ومن ناحية اخرى تعتبر رحلات التونسي حلقة متاخرة من حلقات الكتابة العربية عن افريقيا فهي تذكرنا بما كتبه المسلمون العرب فى العصور الوسطى الذين لم يقتصروا على ايراد ما امكنهم من وصف للمعالم الجغرافية للبلاد التي تعرضوا لها بل كتبوا عن نظمها ووقائع تاريخها ومآثر اعلامها وعادات أهلها ومذاهبهم ، واذا صح ما قاله أحد المستشرقين من ان الجبرتي هو آخر من مثل المؤرخين العرب فى الكتابة طبقاً للتقاليد العربية فى تدوين التاريخ فان التونسى يمثل ايضاً آخر من كتب طبقاً لاساليب الرحالة العرب في العصور الوسطى (١٠٧) .

وعلى الرغم مما سبق أن اشرنا اليه من ان رحلات التونسى لم تذكر في المصادر الاوروبية الخاصة بتاريخ الكشوف الجغرافية فى افريقيا فان الكثيرين من المستشرقين قد اشادوا بها من امثال جومار Jomard الذى ذكر فى تصديره لرحلة التونسى الى دارفور « لقد اتضح لى عند قراءتى لهذه الرحلة انها ستضيف الكثير الى ما لدينا فى الوقت الحاضر من معلومات عن افريقيا ، وانها ستكون نعم العون لاولئك الذين سوف يعتزمون السياحة الى ذلك البلد التالي الذى يمكن ان نعده مدخلاً الى البلاد السودانية » أما بيرون (١٠٨) Perron الذى قام بنشر هذه الرحلة فقد ذكر فى تقديمه لها انه كان عليه أن يستوثق من صحة البيانات التي اوردها التونسى فى رحلته ، فرجع الى عدد من ابناء دارفور وكردفان ووادي وانه وجد دائماً فى اقوالهم مطابقة تامة لما كتبه التونسى ولزيادة الاستيثاق سعى بيرون الى الحصول على بيانات عن رحلات الانجليز فى البلاد السودانية ابتداء من عام ١٨٢٢ وتأكد لديه ان التونسي لم يعرف شيئاً البتة عن كتابات كلابرتون ودنهام واودنى والاخوين لاندر عندما دون رحلاته ، كما لم تكن لديه اية فكرة عن هؤلاء الرحالة الانجليز ومشاهداتهم عندما وصف القبائل العديدة التي التقى بها وخبر التقاليد والعادات التي درجوا عليها والم بتاريخ سلاطينها الذين اتصل بهم وقتاً طويلاً ، ولا بد أن يكون المرء قد عاش مثل التونسى فى هذه البلاد حتى يحصل على جميع التفصيلات والحقائق الدقيقة التي سجلها فى كتابه . وقد أكد شتريك Streck محرر مادة التونسي

---

(١٠٦) لوثروب ستودارد ـ حاضر العالم الاسلامى ـ تعليق شكيب ارسلان جـ ١ ص ٢٠١ .

(١٠٧) راجع عبد العزيز عبد الحق « استدراكات على رحلة التونسي الى دارفور » ـ محاضرات الموسم الثقافي ٦٧/٦٨ الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ص ٦٣/٦٤ .

(١٠٨) نشر بيرون الذى كان يعمل مديرا لمدرسة الطب المصرية في عهد محمد على واحد اعضاء الجمعية الملكية الاسيوية بلندن رحلة التونسي فى عام ١٨٥٠ فى طبعة حجرية صدرت في باريس كما وضع لها ترجمة فرنسية نشرت قبل ذلك فى عام ١٨٤٥ ـ ولا تزال طبعة بيرون هى الطبعة المعتمدة اذ لم يعثر على الأصل الذى دونه التونسى عن رحلاته .

في دائرة المعارف الاسلامية أن كتابات التونسي تعد مصدرا هاما لدراسة الأحوال الاثنوجرافية والثقافية والسياسية لبلاد السودان التي زارها ، وعلى الرغم من أن رحلات التونسي لم تلق سوى القليل من الاهتمام والتقدير الا انها مع ذلك كانت من المصادر الهامة التي اعتمد عليها بومان ووسترمان في كتابهما عن الشعوب الافريقية وحضارتها .

وقد قام التونسي برحلاته في عام ١٨٠٣ ولا شك في ان عروبته اعانته في القدرة على التحرك في أقاليم السودان التي كانت موطنا لكثير من القبائل العربية التي تربطه وإياها روابط الأصل واللغة والدين وساعده ذلك على ارتياد المناطق الجبلية الوعرة التي كان لا يسمح لأحد بزيارتها الا باذن من السلطان وهي المناطق التي يسكنها على حد تعبير التونسي « اعجام الفور » ولذا تتميز كتابات التونسي بالدقة وقوة الملاحظة والقدرة على النفاذ الى اعماق الامور، كما اتاحت له اقامته الطويلة دراسة حياة الناس على اختلاف عناصرهم وطبقاتهم ولهجاتهم دراسة لاباس بها هذا على عكس الرحالة برون (١٠٩) W. Browne الذي قدر له ان يزور الاقليم قبل بضع سنوات من زيارة التونسي له ولكنه ظل طيلة السنوات الثلاث التي اقامها في البلاد ١٧٩٣/١٧٩٦ اشبه ما يكون بالسجين اذ لم يسمح له بالتجول في البلاد بسبب ارتياب سلطان دارفور في نواياه باعتباره اجنبياً وفي طبيعة المهمة التي جاء من من اجلها ولذلك اتى برون بمعلومات سطحية يشوبها الاضطراب وقلة التعمق باستثناء بعض ملاحظاته الخاصة عن احوال المنطقة الجغرافية والاقتصادية .

وقد يكون من المفيد ان نشير هنا الى اهم الموضوعات التي تعرض لها التونسي في كتابه الذي اسماه « تشحيذ الأذهان بسير بلاد العرب والسودان » ويشتمل ذلك الكتاب على مقدمة تفصيلية تشتمل على ثلاثة ابواب، الباب الاول يوضح فيه السبب الذي دفعه الى القيام برحلته والباب الثاني وصف فيه الطريق الذي اجتازه من الفسطاط الى دارفور وبه اشارات مفيدة عن طريق درب الاربعين ، اما الباب الثالث فقد تعرض فيه لبعض الجوانب التاريخية الخاصة بسلطنة دارفور . اما محتوى الكتاب فقد قسمه الى ابواب وفصول تناول فيها جغرافية البلاد وقبائلها وموالد سكانها وعادات ملوكها والأمراض السائدة فيها الى غير ذلك مما يمكن ان يستفيد منه الدارسون لعلم الاجتماع . وعلى الجملة استطاع التونسي ان يمدنا بوصف جغرافي اجتماعي للمناطق التي ارتحل اليها ، واعطى تقسيمات سياسية للسودان كما كانت في عهده كمملكة سنار وكردفان ودارفور ووادای والباجرمی وبرنو وتنبكتو ومالى ، كما ترجع اهمية رحلاته الى توضيحه الاصول العربية لبعض القبائل السودانية الى جانب تاكيده على بعض القبائل العربية التي طاب لها الاستيطان في ربوع السودان، من ذلك قبائل زبيد والعريقات التي تسكن حول اقليم واداي وقبائل المحاميد القاطنة في الشمال وعرب الفلان في الجنوب . وبمطالعتنا لما اورده من قبائل تتضح لنا المؤثرات العربية الكبيرة التي تعرضت لها الاقاليم السودانية . وقد يكون من المناسب ان نشير هنا الى رحالة آخر ينتمي الى موطن التونسي وهو زين العابدين الذي كان معاصرا له وكان على غراره على اتصال وثيق بالعلماء الاجانب في مصر وارتحل بدوره الى السودان حيث قضى بضع سنوات متجولا في اقاليم سنار وكردفان ودارفور ووادای ، ثم عاد الى تونس عن طريق فزان ، وسجل مشاهداته عن البلاد السودانية ، وتعتبر كتاباته تكملة لما اورده التونسي في صورة اكثر تفصيلا فيما يتعلق بوصفه لحضارة دارفور ووادای ونظمها الاجتماعية والسياسية .

(١٠٩) CF. Browne W.G. **Travels in Africa, Egypt and Syria,** London 1799.

على أن مساهمة مصر في كشف افريقيا اخذت جانباً أكثر وضوحاً بالتوسع المصرى في السودان منذ عام ١٨٢٠ الذى لم يقتصر على الأقاليم السودانية وانما امتد فشمل منطقة البحيرات العظمى وبعض سواحل البحر الأحمر ومما يسترعى الانتباه ان الحملات العسكرية العديدة التي تتابعت من مصر بهدف فتح اقاليم السودان كانت غالباً ما تصاحبها بعثات من العلماء وذلك للعمل على توسيع نطاق المعارف الخاصة بالاقطار السودانية التي يمكن ان تصل اليها الحملات العسكرية المصرية. ولذلك فقد يكون من اليسير علينا أن نتتبع الجهود الكشفية التي حملتها مصر على عاتقها وذلك من خلال تتبعنا للحملات العسكرية المختلفة التي توافدت من مصر، من ذلك أن حملة السودان الاولى ١٨٢٠ التي قادها اسماعيل بن محمد على بعد ان فتحت بلاد النوبة بدأت توغلها في بلاد السودان وبدأت محاولات لاختراق الصحراء الكبرى ولكن نظرا للصعاب التي واجهتها آثرت التقدم بمحاذاة النيل الى أن بلغت بربر فشندى فالحلفاية وكان لذلك التقدم الذى احرزته الحملة المصرية اثر هام من حيث التأكيد بأن النيل الابيض هو المجرى الرئيسى لنهر النيل.

وفي العام التالى ١٨٢١ تقدمت قوات أخرى من مصر بقيادة ابراهيم باشا الذى اشترك مع اخيه اسماعيل في استكشاف النيلين الأبيض والأزرق والوقوف على حقيقة مجراهما اذ انقسمت القوات العسكرية الى قسمين، قسم سار بمحاذاة النيل الأزرق حتى وصل الى فازوغلى، أما القسم الثاني فقد اجتاز جزيرة الخرطوم متتبعاً النيل الأبيض الى بلاد الدنكا، وكان من المقرر الوصول الى أقاليم السودان الغربي لما كان معتقداً في ذلك الوقت من اتصال النيل الابيض بنهر النيجر الذى يخترق اقاليم غرب السودان. ومع ذلك فقد اعدت خطة اخرى في حالة فشل الخطة الاولى وهى ان تواصل الحملة سيرها بعد استعانتها بجنود من بلاد كردفان ثم الزحف الى دارفور وبورنو واخيراً يمكن للحملة العودة الى مصر عن طريق طرابلس الغرب ولكن لم يقدر لهذا المشروع الكبير ان يأخذ طريقه الى حيز التنفيذ.

وبعد أن استتب الفتح المصرى للسودان بذل الولاة الذين تعاقبوا في عهد محمد علي وبعده جهودهم بهدف التوسع في الادارة المصرية الى مناطق بعيدة، ومن هؤلاء خورشيد باشا (١٨٢٦) الذى نجح في احتلال اقليم القلابات في شرق السودان كما تم في عهد الوالى احمد باشا أبو ودان (١٨٤٠) فتح اقليم التاكا الواقع بين نهر عطبرة والبحر الاحمر والى هذا الوالي يعزى تأسيس مدينة كسلا التي اتخذت عاصمة للاقليم.

وقد يكون من المناسب ان نشير هنا الى ان بعض المصادر تحاملت على الحكم المصرى ووصفته بالعنف والقسوة، وتركز هذه المصادر على بعض التصرفات الشاذة التي نسبت الى بعض الولاة، الا ان الأمر الذى لا شك فيه أن هذه التصرفات لم تكن ناجمة من سياسة مقررة في الحكم، فقد ضحى المصريون بارواحهم في سبيل فتح السودان وتعميره واستكشاف اجزائه، ويكفى ان نذكر هنا ان عدد من فقدهم الجيش المصرى سواء ممن قتلوا في المعارك أو في الرحلات الكشفية البعيدة أو ممن اجتاحتهم الاوبئة خلال عمليات الفتح الاولى بلغ مايقرب من ثلاثة آلاف شخص (١١٠). ولعل أهم ما عني به الحكم المصرى في السودان تأسيس المدن التي ازدهرت واصبحت مراكز للحضارة والتقدم، فمدينة الخرطوم لم تكن سوى قرية صغيرة ولكنها اصبحت في عام ١٨٣٠ بعد اتخاذها عاصمة للسودان مدينة آهلة بالسكان كما أصبحت ملتقى التجارة القادمة من انحاء

---

(١١٠) عبد الرحمن الرافعى ـ عصر محمد على ص ١٩٢ القاهرة ١٩٥١.

السودان وداخلية افريقيا أو الواردة اليها من مصر والخارج وصارت من أعظم المدن التجارية فى افريقيا ومركزاً للرحلات والاستكشافات الجغرافية والعلمية . ولم تكن الخرطوم هي الوحيدة من نوعها وانما تأسس الكثير من المدن في الاقاليم السودانية المختلفة ابرزها كسلا التي اتخذت كما ذكرنا عاصمة لاقليم التاكا ، وفامكة على النيل الأزرق التي اتخذت عاصمة لمديرية فازوغلي ، وقد يكون من المفيد ان نشير هنا الى بعض الحقائق التي توضح أهمية الدور الحضاري الذي ساهمت به مصر في اقاليم السودان في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، من ذلك ان الرحلات التي كانت تتجه الى السودان قبل الفتح المصري كانت مليئة بالأخطار وكثيراً ما كانت تتعرض قوافل الحج والتجارة لعمليات السلب والنهب نظراً لاضطراب الامن والسلطة الواهية للرؤساء المحليين ، ففي اقليم كردفان مثلاً حيث لم يكن اى تاجر يامن على نفسه او امواله استطاع الرحالة الانجليزي بالم ان يجتاز الاقليم ، كذلك ساح الرحالة كونشي في عام ١٨٣٩ في ربوع السودان كما جاءت اسيرة على Melly للسياحة في مدينة الخرطوم في عام ١٨٥٠ كما لو ساحت في ربوع ايطاليا .. وذلك على حد وصف المسيو « ديهيران » لمظاهر الأمن التي حققها الحكم المصري في ربوع السودان . كما كان من نتائج الحكم المصري في السودان ايجاد نظام محكم للبريد الذي كان ينقل في السفن ثم يحمل على ظهور الجمال فيرسل الى مصر وجميع مديريات السودان ، وكانت الرسائل تنقل من مصر الى الخرطوم مرتين في الشهر وتقطع المسافة في خمسة وعشرين او ثمانية وعشرين يوما . وقد عقب المسيو جومار في عام ١٨٥٠ على انتظام البريد بقوله : « من كان يعتقد قبل اربعين عاماً بل قبل خمسة عشر عاماً فقط ان تصلنا الرسائل من ضفاف النيل الأبيض الى ضفاف السين في اثنين وثلاثين يوما وتصلنا من فزنقوز ـ جنوب فازوغلي عند خط عرض ١٠ شمالا خط الاستواء ـ في اقل من خمسين يوما ! ؟ »

كذلك عني الحكم المصري بادخال زراعات مصرية جديدة في التربة السودانية وظهر الاهتمام بوجه خاص بطرق القوافل التجارية . ومن أجل ذلك حفر الكثير من الآبار في الطريق بين كرسكو وابو حمد وكان هذا الطريق معروفاً بوعورته في صحراء النوبة . كما شملت الادارة المصرية في السودان المستكشفين بعنايتها وامدادهم بحاميات عسكرية في رحلاتهم البعيدة، والأمر الذي لا شك فيه انه لولا هذه المساعدات لما تمكن هؤلاء ان يحققوا نجاحا واظلت بلاد السودان في حكم الاراضي المجهولة ولما امكن التوصل الى معلومات دقيقة عن مناطق كانت غير معروفة تمام المعرفة مثل النوبة العليا وكردفان والنيل الازرق والاراضي الواقعة بين الخرطوم والرجاف . كذلك بذلت مصر جهودا كشفية بوساطة الحملات التي ارسلتها لاكتشاف الاجزاء العليا من نهر النيل واقاليم غرب السودان وكان من اهم البعثات الكشفية المصرية التي ارسلت في النصف الأول من القرن التاسع عشر بعثة اقليم كردفان التي نجحت في ضم هذا الاقليم الى الممتلكات المصرية . وقد يكون من اهمية هذه البعثة ان ما تحقق فيها من استكشافات جغرافية وقع على كاهل الحملات العسكرية المصرية اذ رفض محمد بك الدفتردار ان يصحبه في حملته هذه اوربي واحد وانما اخذ يعمل على تقرير الحقائق الجغرافية والطبيعية والبشرية وكتب عدة تقارير هامة عن أحوال الاقليم وحاصلاته وما يصدر منه وما يرد اليه من تجارة موضحا الوسائل اللازمة لانعاش تجارته ومساعدة تجاره كما اهتم بذكر عادات السكان وتقاليدهم وضمن ذلك في التقارير الكثيرة التي كان يبعث بها الى القاهرة، وتوجد كثير من هذه التقارير في دار الوثائق القومية بعابدين . وبالاضافة الى ذلك نجحت حملة كردفان في تصميم اول خريطة للاقليم تضمنت جميع الطرق المتنوعة التي تم استخدامها وهي طريق النيل ودنقله الى

كردفان وطريق كردفان ــ سنار ــ فازوغلى وطريق قضارف ــ التاكه ــ شندى كما وضحت على الخريطة اهم المدن والآبار والجبال والبحيرات والأنهار باسمائها (١١١) .

وينبغى ان ننوه بصدد ذلك بان الرحلات الكشفية الاوربية اقتفت آثار الحكم المصرى في النوبة وسنار وكردفان والتاكا ، اما اقاليم السودان الجنوبي التي لم تكن الادارة المصرية قد امتدت اليها بعد، فلم يستطع الرحالة الاوربيون التوغل فيها الى ان فتحت رحلات البكباشى سليم قبطان الطريق اليها (١١٢) وليس من شك في أن النتائج الجغرافية الهامة التى توصلت اليها حملات هـذا الضابط المصرى كانت الاساس الذى ارتكز عليه حل مشكلة منابع النيل . وقد قام سليم قبطان من اجل ذلك برحلتين هامتين الاولى ق عام ١٨٣٩ وضع في خلالها تقريرا مفصلا عن مجرى النيل والفروع التي تصب فيه والقبائل المتوطنة على ضفافه وبيانا بالطرق والمسالك التى افرد لها ما يقرب من عشرين جدولا وقد نشر هذا التقرير فى مجلة الجمعية الفرنسية الجغرافية فى صيف عام ١٨٤٢ ومهد المسيو جومار لذلك التقرير بمقدمة اثنى فيها على الجهود التى بذلها سليم قبطان مشيرا الى ان حملته كانت اول حملة من نوعها تصل الى تقرير حقائق جغرافية هامة، وان هذه الحملة كانت احدى ثمرات الحضارة التي ظهرت فى مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر .

اما حملة سليم قبطان الثانية فقد وصلت فى العام التالي (نوفمبر ١٨٤٠) الى الدرجة الرابعة الشمالية من خط الاستواء متتبعة نهر السوباط ولكنها لم تستطع ان تتوغل الى ابعد من ذلك بسبب ضحالة المياه فعادت الى الخرطوم فى مايو ١٨٤١ وكان من نتائج هذه الحملة رسم خريطة كبيرة بها توضيح للطرق والمسالك التي قطعتها البعثة ، وقد نشرت الجمعية الجغرافية الفرنسية صورا من هذه الخرائط فى بعض مجموعاتها التى صدرت حول ذلك الوقت . وفى المؤتمر الدولى الجغرافي الذى انعقد فى باريس فى عام ١٨٨٩ وصف الدكتور فردريك بنولا رحلات سليم قبطان بانها كانت الأساس الذى بني عليه حل مشكلة منابع النيل وذلك بفضل ما قام به من دراسات طبيعية وجغرافية لمجرى النيل الأبيض . كما ان هذه الرحلات أدت الى نتائج هامة لعل ابرزها التمهيد لارتياد أعالى النيل وربط شمال السودان بجنوبه وذلك بفتح الطريق بين النيل الأبيض ومقاطعات السودان الجنوبي . والجديد فى حملات سليم قبطان انها اكتشفت بلادا ومناطق كانت تعد الى ذلك الوقت مجهولة لم يطرقها رحالة او مستكشفون من قبل كما هيأت الفرصة لدراسة جغرافية الاقاليم التى وصلت اليها تلك البعثات ومعرفة سكانها ونباتاتها ومناخها كما انها بسطت في الوقت نفسه النفوذ المصرى فى تلك المقاطعات البعيدة فوصلت مصر بحدودها الى منابع النيل الاستوائية ومهدت السبيل للحملات التى ارسلت الى اعالى النيل في النصف الثانى من القرن التاسع عشر كما كان لهذه البعثات اثرها فى تصحيح الخطا الذى كان يسود اعتقاد الجغرافيين من ان نهر النيل ينبع من جبل القمر والتاكيد ان مجرى النيل يبدأ من الجنوب .

وفى النصف الثاني من القرن التاسع عشر قطعت مصر شوطا ابعد فى الدور الذى لعبته في كشف افريقيا ، ويرتبط هذا الدور الجديد بالتوسع المصرى وتكوين امبراطورية فى افريقيا ، كما يرجع الفضل فى الانجازات الجغرافية التي حققتها مصر فى تلك الفترة الى

(١١١) فردريك بنولا ــ مصر والجغرافيا ص ٢٠٦ وما بعدها القاهرة ١٢١٠ هـ تعريب احمد زكى .

(١١٢) Hill, Egypt in the Sudan 1820—1881 p. 32.

تأسيس هيئةاركان حرب الجيش المصرى(١١٢) التى عهد برئاستها الى أحد الضباط الامريكيين ويدعى الجنرال ستون Stone ،وكان القسم الثالث او الفصل الثالث من هذه الادارة يطلق عليه القسم الجغرافي اذ كان الغرض من انشائه القيام بالاعمال الكشفية الى جانب تدريب شباب الضباط المصريين على الأعمال التى تقتضيها تلك الاستكشافات، وكان أهم الأعمال التى تولاها ذلك القسم اكتشاف الصحارى المصرية الواقعة بين النيل والبحر الأحمر (١٨٧٠) وقد ذكر الجنرال ستون بصدد ذلك ان الضباط المصريين الذين اشتركوا فى هذه العمليات « عادوا وقد ملأوا سجلاتهم بارشادات هامة ورسموا كثيراً من الطرق والدروب » . وحول ذلك الوقت ايضا قامت بعثة مصرية الى اقاليم خط الاستواء برئاسة السير صمويل بيكر كان الغرض منها بالاضافة الى هدف التوسع العمل على ادخال الحضارة الى هذه المناطق وتوطيد دعائم المدنية وتنظيم الادارة والغاء تجارة الرقيق الى جانب تنشيط التجارة على أساس قوى . ولا شك فى أن مصر كانت تتحمل الكثير من الجهد والنفقات في سبيل تحقيق الأهداف الحضارية في افريقيا ، وقد ذكر السير صمويل بيكر فى كتابه « الاسماعيلية » أن البعثة التى قادها الى اقاليم خط الاستواء ومنابع النيل انفقت عليها الحكومة المصرية ما يبلغ ٢٠٠ مليون فرنك وذلك فى الفترة من فبراير ١٨٧٠ الى اغسطس ١٨٧٤ . ولقد كان من نتائج التوسع المصرى أن اصبحت الامبراطورية المصرية فى افريقيا عاملاً حاسماً فى السياسة الافريقية خاصة في الوقت الذى بدات فيه الأطماع الامبريالية ، فكأن مصر ارادت بتكوين امبراطوريتها ان تسبق الاستعمار الاوربى الى هذه الجهات ، ولكن ارتباك الحالة المالية فى مصر وما تبعها من اختلالات سياسية وتدخل اجنبي انتهى بالاحتلال العسكرى البريطاني لمصر،وارغامها على الجلاء عن ممتلكاتها فى افريقيا ادى الى أن تصبح تلك الممتلكات نهباً للاستعمار الاوربى ، وعلى الرغم من ان مصر اضطرت الى اخلاء الاقاليم التى سيطرت عليها فان العمل الذى قامت به ظل باقياً فى وصل هذه الاقاليم بالعالم الخارجى ثقافيا كما تمكنت مصر أن تجعل من الأقاليم السودانية المشتتة وحدة ادارية وسياسية لأول مرة في التاريخ فاعطت لهذه البلاد كياناً سياسياً لم تعرفه من قبل ، ويكفى ان نقرر هنا ان هذا الكيان هو الذى قامت عليه الدولة السودانية الحديثة . ومن ناحية اخرى فتح التدخل المصرى في السودان أمام الاسلام والثقافة العربية باباً جديداً ولجا منه الى داخلية القارة اذ قويت الثقافة العربية الاسلامية فى ظل الحكم المصرى كما أخذ الاسلام يتسرب الى الاقاليم الجنوبية من السودان التى تسكنها العناصر الزنجية الوثنية لولا ان الاستعمار الاوربي دخل هذه المناطق وطبق فيها سياسة خاصة . كما استطاعت مصر بعد أن توسعت فى افريقيا ان تؤمن السبل بحيث اصبح متيسرا للرحالة ان يجوبوا ارجاء تلك البقاع ومباشرة المزيد من الاستكشافات ، كما تسنى للقوافل التجارية ان تعبر المسالك الصحراوية. وفضلاً عن ذلك فقد أنشأ الحكمداريون جملة من المنازل فى كثير من الجهات ليأوى اليها الرحالة وتستريح فيها القوافل . ولما كانت تجارة سن الفيل وريش النعام تعد من أروج السلع في أسواق مصر والشرق فقد شجع ذلك كثيراً من المغامرين من تجار مصر والسودان على التوغل فى غابات الجنوب ، وفى منطقة بحر الغزال تمكن الزبير باشا من تزعم التجار العرب وكان عاملاً هاماً فى توطيد الأمن وفتح الطريق البرى الى الخرطوم عبر ارض الزريقات ، وقد استعانت به الحكومة المصرية

(١١٢) يرجع الفضل ايضا الى الجمعية الجغرافية المصرية التى تأسست فى ١٨٧٥ وقامت بنشر الابحاث والاستكشافات الجغرافية - انظر عبد الرحمن الرافعى عصر اسماعيل جـ ١ص ٢٤٤ القاهرة ١٩٢٥ .

فى فتح اقليم دارفور ولكن لم يلبث ان وشي به وتم القضاء على مملكته وقد نجح ابنه « رابح » فى انشاء مملكة لها ميول مهدوية فى جنوب بحيرة تشاد وظل يحكم في هذه الاقاليم حتى اخرجه الفرنسيون منها بمساعدة الانجليز لهم فى السنوات الاولى من القرن العشرين .

وكان لسيطرة مصر على زيلع (١٨٧٥) اثر كبير فى مواصلة عمليات الكشف الجغرافي فى اقاليم الحبشة ، ففى ذلك العام قاد رؤوف باشا حملة عسكرية اتجهت من زيلع صوب الداخل ، كما كان احتلال هرر فى العام نفسه عاملاً هاماً فى دراسة هذا الاقليم الذى آل الى الادارة المصرية . وظهر في حملة رؤوف باشا، البكباشي محمد مختار وكان من ابرز الضباط المصريين بفصل ثالث اركان حرب وقد باشر عدة اعمال جغرافية هامة منها وصفه للطرق والمسالك التي اخترقتها حملة رؤوف باشا الى الداخل ، كما وضع رسومات دقيقة لكل من مدينتي زيلع وهرر الى جانب وصفه لقبائل الصومال (١١٤) . وفي اثناء عمليات احتلال هرر تمكن احد الضباط المصريين من تحقيق بعض الاستكشافات الجغرافية من ذلك رسم الطريق الذى قطعته الحملة وتعيين المواقع الهامة بين تاجورة وبحيرة اوسا ، كما حقق ضباط اركان حرب الجيش المصرى حدود الحبشة الشمالية وحددوا الطرق الواقعة بين مصوع والخرطوم . وفى عام ١٨٧٦ تمكنت القوات المصرية من احتلال بلاد اونيورو فى اوغنده ، وفى العام التالي تقدمت بعثة مصرية برئاسة الضابط الفرنسى ميزان Maisan حيث نجحت فى اكتشاف بحيرة البرت واتمت بذلك العمليات الاستكشافية التي بداها السير صمويل بيكر كما وضعت خريطة دقيقة للبحيرة وحول ذلك الوقت ايضاً اكتشف امين باشا الذى كان يعمل حاكماً لمديرية خط الاستواء نهر السمليكي الواصل بين بحيرة ادوارد وبحيرة البرت . وفى عام ١٨٧٧ قام ضباط اركان حرب الجيش المصرى بوضع خريطة مفصلة لافريقيا تعتبر من ادق الخرائط الجغرافية التي عرفت الى ذلك الحين ولا تزال هذه الخريطة مودعة ضمن محفوظات الجمعية الجغرافية المصرية ، كما وضعت هيئة اركان حرب الجيش المصرى خريطة اخرى شاملة للممتلكات المصرية في افريقيا وبها توضيح لأهم النتائج المتحصلة من عمليات الفتح والكشف ولكن مما يستدعى الأسف ان هذه الخريطة الهامة فقدت عند سقوط الخرطوم فى قبضة المهدية ١٨٨٥ ، ومما يستدعى الأسف ايضاً ان كثيرا من ابحاث هذه البعثات قد مسته يد الضياع لان الاحتلال الانجليزى لمصر تعمد أن يبدد اعمال هذه البعثات وخرائطها ومجاميعها هادفا بذلك الى قطع الصلة بين الجيش المصرى القديم والجيش الذى اقامه الانجليز بعد احتلالهم للبلاد .

وقد يكون من المناسب ان تقيم الجهود التي بدلتها مصر ليس من وجهة النظر المصرية ولكن من وجهة النظر الاوربية لأن الحكم فى هذه الحالة قد يكون اكثر قوة . ففي تقرير سوزارا Suzzara قنصل النمسا فى مصر على عهد الخديو اسماعيل جاء قوله « اذا علمنا ما كانت عليه الشعوب فى تلك الاقطار من الهمجية وجب علينا أن نعد خضوعها لسلطة مصر تدرجا نحو التقدم ،وان الاقاليم السودانية التى كانت مغلقة فتحت للتجارة والرحلات مما مهد السبيل لدخول الحضارة اليها » .

اما سلاطين باشا فقد اكد في كتابه « السيف والنار فى السودان » على انتظام طرق المواصلات وتوطيد دعائم الأمن ، كما قرر السير صمويل

---

(١١٤) للتعرف على ما سجله البكباشي محمد مختار عن بلاد الدناقل وقبائل الجالا وحملات رؤوف باشا يمكن الرجوع الى مجلة الجمعية الجغرافية المصرية فى اعدادها الصادرة عام ١٨٧٧ .

CF. Notes Sur le Pays de Harar par Mohamed Muktar, Bulletin Trimstrie de la Societe Khediviale de Geographie du Caire - 1877.

بيكر في كتابه « الاسماعيلية » ان امتداد الحكم المصرى الى خط الاستواء فتح افريقيا الوسطى للحضارة والعمران» «وان السائح الاوروبي أصبح في امكانه ان يجوب تلك الأصقاع البعيدة دون أن يخشى على نفسه اكثر مما يخشاه من يتنزه بعد غروب الشمس فى حديقة هايد بارك » . وانتشرت الزراعات الحديثة وخاصة زراعة القطن فى السودان الشرقي وذهب كثير من الفلاحين المصريين للاشتغال بالزراعة في السودان (١١٥) كما وفدت معهم طوائف من الصناع والتجار وانتعشت المدن التجارية القديمة كبربر وسنار وامنت المواصلات بين مختلف اقاليم السودان حيث عهد الى مجموعة من المهندسين بتخطيط السكك الحديدية كما تأسست فى عام ١٨٦٣ شركة مصرية للملاحة البخارية كانت سفنها تقوم برحلات منتظمة من السويس الى سواكن ومصوع (١١٦) كما افتتحت مكاتب للبريد فى كل من دنقلة والخرطوم وبربر وكسلا وسنار وبلغ طول الخطوط البرقية التى انشئت فى السودان حتى عام ١٨٧٠ ما يزيد عن ٢٠٠٠ كيلومتر كما بلغ عدد مراكز البرق واحدا وعشرين مركزا . والجدير بالذكر ان امتداد الحكم المصرى الى المناطق الاستوائية مكن الادارة المصرية من وضع يدها على مصادر تجارة الرقيق فسيطرت على منافذ هذه التجارة في سواحل البحر الأحمر، كما ساعد الحكم المصرى فى السودان على اسقاط الحواجز السياسية بقضائه على السلطنات والامارات والمشيخات وادماجها كلها فى وطن سوداني يخضع لحكم مركزى وليس من شك فى انه لو قدر لتلك الاصلاحات ان تأخذ وقتا اطول ولم تتعرض للتيارات الاجنبية لكان من الممكن ان تكون نتائجها اعمق رسوخا (١١٧) ذلك ان مصر اضطرت الى التخلى عن ممتلكاتها بعد قيام الثورة المهدية في السودان ١٨٨٥ وما تبع هذه الثورة من اقتسام هذه الممتلكات بين الدول الاوربية وخروج انجلترا بالنصيب الاوفى . وعند سقوط الخرطوم لم يكن لمصر سوى مديرية خط الاستواء التى تشبث أمين باشا بابقائها تحت الحكم المصرى ولكن الدعاية التي اطلقتها الصحافة الاوربية عما يقاسيه أمين باشا من المتاعب والدعوة الى ضرورة انقاذه كانت خطة استعمارية محكمة لطرد مصر من تلك المنطقة حتى تصبح ارضا لا صاحب لها تمكن الدول الاستعمارية من احتلالها . وبالفعل تشكلت حملة الانقاذ برئاسة الكولونيل ستانلي وقد يكون مما يدعو للغرابة حقا أن هذه الحملة التى كان من اهدافها طرد مصر من اقاليم خط الاستواء قد تحملت مصر القسم الاكبر من نفقاتها وبذلك يكون لمصر أيضا فضل آخر في الاستكشافات التى نجح ستانلي في التوصل اليها فى بعض الأقاليم الافريقية التي كانت لا تزال بعيدة عن مجال المعرفة الانسانية .

ليبيا ودورها فى حركة الكشوف الجغرافية فى افريقيا :

كانت موانىء الساحل الليبي تلعب دور الوسيط التجارى بين مناطق الانتاج الاستوائي فى غرب افريقيا وبين الشعوب الاوربية فى منطقة حوض البحر المتوسط ، وقد ساعدت الظروف الطبيعية على تحقيق هذا الاتصال فاجزاء ليبيا الجنوبية تحد اقاليم السودان الغربى وما يلى هذه الأقاليم من مناطق استوائية ، كما ان السواحل الليبية الطويلة المنحنية نحو الجنوب مكنت لبعض موانيها ان تكون اقرب الى مواطن هذا الانتاج . وقد انساب الليبيون فى الصحراء الكبرى جنوبا حتى وصل بعضهم الى اقاليم السودان الغربى

(١١٥) Hill, Egylet io Sudan pp. 49 - 50.

(١١٦) Hill, op. cit. pp. 49-50.

(١١٧) الشاطر بصيلى : معالم تاريخ سودان وادى النيل من القرن العاشر الى القرن التاسع عشر ص ١٤٨/ ١٥٠ القاهرة ١٩٥٥ .

والدمجوا في اهله واستوطنوا هناك بل لا تزال توجد حتى الآن جاليات ليبية كثيرة العدد في نيجيريا كما يوجد عدد كبير من الليبيين يحترفون التجارة في بقية البلدان المجاورة (١١٨) . وكان لليبيين في كثرة الواحات ما دفعهم الى اتخاذها بمثابة محطات للتزود بما يحتاجون اليه في رحلاتهم كما شجعتهم في الوقت نفسه على الانتقال من منطقة الى اخرى فعرفوا مسالك الصحارى ومواعرها ودروبها ومفاوزها واتخذوا لانفسهم فيها طرقاً معينة فضلوها على غيرها لنقل تجارتهم فيما بين الساحل واقاليم السودان . وقد ظلت القوافل العربية تمارس نشاطها طيلة العهد الاسلامي حتى اذا خضعت ليبيا للحكم العثماني منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر إنتاب تلك الطرق كثير من التدهور مما ادى الى اضعاف شأنها وكان ذلك نتيجة للانقلاب التجارى الكبير الذى حدث في اعقاب اكتشاف البرتغاليين لطريق راس الرجاء الصالح وما ترتب عليه من فقدان منطقة البحر المتوسط لازدهارها الاقتصادي . كما تميز العهد العثماني بالفوضى وسوء النظام اذ اقتصرت السيطرة العثمانية على الساحل بينما عاشت الأقاليم الداخلية في اضطراب وفوضى . ثم ان العثمانيين لم يهتموا بتنشيط تجارة القوافل ويكفي لتوضيح ذلك ان نقول ان واحة فزان اصبحت بمثابة منفى للخارجين على الحكم العثماني بعد ان كانت مركزاً مهماً من مراكز التجارة الداخلية . وقد استمر الوضع قائماً على ذلك الى ان تمكنت ليبيا من ان تحقق لنفسها كياناً مستقلاً عن الدولة العثمانية وكان ذلك على عهد الاسرة القرمانلية وهي احدى الاسرات المحلية التي تمكنت من حكم طرابلس منذ اوائل القرن الثامن عشر .

ويرجع تأسيس الحكم في هذه الاسرة الى احمد باشا القرمانلي في عام ١٧١١ ، وقدر هذا الحاكم ومن تبعه من حكام هذه الاسرة اهمية استغلال تجارة القوافل بهدف تحقيق موارد اكثر للدخل ولذلك اهتموا باعادة النشاط اليها والاشراف عليها وتأمين سبلها ، كما اصبحت مدينة طرابلس وغيرها من الموانىء الليبية محطات للرحالة الاوربيين ابتداء من القرن التاسع عشر وقد استعان هؤلاء في توغلهم الى الداخل بخطوط القوافل التجارية وبما كانوا يحصلون عليه من توصيات من قبل الحكام ، كما عمد كثيرون منهم الى دراسة اللغة العربية والتحدث بها واظهار اعتناقهم للعقيدة الاسلامية وذلك بمزاولتهم شعائرها على مرأى من رجال القوافل الذين كانوا يصاحبونهم في رحلاتهم . وكان هؤلاء الرحالة ينتظرون مواسم القوافل لمرافقتها لما يخففه ذلك عليهم من متاعب السفر وجهل الطريق .

وهكذا يتضح لنا كيف ساهمت تجارة القوافل العربية مساهمة فعالة في كشف اجزاء كبيرة من القارة الافريقية وان كانت قد ساعدت بطريق غير مباشر على تنشيط الحركة الاستعمارية الاوربية وذلك بالنظر لما ترتب على حركة الكشوف الجغرافية من تسلط امبريالي شهدته القارة الافريقية في السنوات الاخيرة من القرن التاسع عشر . وكانت القوافل التجارية تسلك مسلكين رئيسيين احدهما يصل طرابلس باقليم تشاد والآخر يمتد من طرابلس شمالاً الى اقليم النيجر جنوباً الى سوكوتو وكانو ، اما من الناحية الشرقية من طرابلس فكان يمتد طريق آخر يصل بنغازى باقليم تشاد ويمر هذا الطريق بكل من اجدابية فواحة أوجلة فالكفره ومنها الى بحيرة تشاد . ولم تقتصر طرق القوافل على هذه المسالك الرئيسية وانما كانت هناك مئات من الطرق والدروب والمفاوز الفرعية ، والأمر الذى لا شك فيه ان تعدد هذه المسالك ساعد

(١١٨) مصطفى بعيو : دراسات في التاريخ الليبي ـ الاسس التاريخية لمستقبل لوبيا ص ١٦٧/١٧١ الاسكندرية ١٩٥٣ .

مساعدة كبيرة على سهولة انتشار الحركة السنوسية في الجهات الجنوبية من ليبيا (١١٩).

وكانت بريطانيا أول من تطلع الى اتخاذ طرابلس قاعدة لمشروعاتها الخاصة بالكشف الجغرافي في افريقيا الوسطى كما أقرت جمعية كشف أواسط افريقيا البريطانية التي تأسست في عام ١٧٨٨ هذا المشروع الذي تحمس له وارنجتون Warrington القنصل الانجليزي في طرابلس وكان ذلك على عهد يوسف باشا القرمانلي أقوى حكام الاسرة القرمانلية ، وقد استغلت الحكومة البريطانية المكانة التي وصل اليها النفوذ الانجليزي في طرابلس وبمساعدة وارنجتون ونفوذه لدى والي طرابلس وكبار تجار القوافل شهدت ليبيا سيلاً من الرحالة والمستكشفين الذين كانوا يمثلون معظم الدول الاوربية . وكان الهدف من هذه الرحلات كشف المناطق المعروفة بالسودان الغربي ، الى جانب حل مشكلة اتجاه نهر النيجر . وقد يكون من المناسب أن نعرض هنا لبعض المستكشفين الاوربيين الذين وصلوا الى ليبيا والتسهيلات التي قدمت لهم سواء من قبل الحكام أو من رؤساء القوافل العربية التي استعانوا بها في رحلاتهم . ويبرز من أولئك الرحالة وليام لوكاس Lucas (١٧٧٨/١٧٧٩) وهورنمان Horneman الذي التحق باحدى قوافل الحج اثناء عودتها من مكة الى فزان (١٧٩٨) . وفي عام ١٨١٨ غادرت طرابلس بعثة كشفية الى اقليم واداي كان من أعضائها Richie وليون Lyon ودي بونت De pont وكانت هذه البعثة موفدة من قبل الجمعية الجغرافية الملكية بلندن واعتمدت في تحركاتها على احدى القوافل العربية بقيادة محمد المكني والي فزان وذلك بعد أن تسمى أفرادها بأسماء عربية وتعلموا الصلاة والشعائر الاسلامية . وعلى الرغم من أن وارنجتون وجه أشد التأنيب الى حاكم طرابلس بسبب فشل تلك البعثة مرجعاً تبعة ذلك الى مسلك محمد المكني نحو أعضائها الا أنه كتب تقريراً الى حكومته يطلعها فيه على النتائج الهامة التي توصلت اليها تلك البعثة في غرب افريقيا ، وكان من أثر ذلك أن أعدت بعثة أخرى لكشف أقاليم السودان الغربي كان من أبرز أعضائها والتر أودني وكلابرتون ودنهام ديكستون Dixton (١٢٠) وكانت مساعدة يوسف باشا القرمانلي ذات أهمية كبيرة في تسهيل مهمة هذه البعثة التي قدر لها أن تحقق نتائج لها أهميتها البالغة في كشف أقاليم السودان الغربي (١٢١) وقد صحب هذه البعثة تاجر عربي من فزان يدعى محمد الوردي . وكان النجاح الذي أحرزه كلابرتون مشجعاً على ارسال بعثة أخرى برئاسة لاينج Laing غير أنه قتل في الطريق في ظروف غامضة ، والجدير بالذكر أن بريطانيا انتهزت فرصة قتلة لتحمل حاكم ليبيا تبعة ذلك على الرغم من احتجاج الحاكم أنه بذل كل مساعدة ممكنة لضمان سلامته وذلك بأن عهد الى أحد تجار غدامس بمرافقته وأنه زوده بالكثير من خطابات التوصية لبعض رؤساء تنبكتو وغيرها من المدن والأقاليم التي كان من المقرر له اجتيازها، وأكد الحاكم أنه مع ذلك لا يمكن أن يعد مسئولاً عن أحداث تقع خارج حدود بلاده . ولا شك في أن والي طرابلس كان محقاً في ذلك لأن مقاطعات الداخل كانت تعيش في اضطرابات دائمة اذ أن الحركة السنوسية لم تكن قد ظهرت بعد ، ولذلك فان ظهور الدعوة السنوسية (١٨٣٥) وما تبعها من انتشار الزوايا كان عاملاً فعالاً في

---

(١١٩) مصطفى بعيو : دراسات في التاريخ الليبي ص٢٠٠/٢٠٨ .

(١٢٠) نشرت حكومة برقة أعمال البعثات الاستكشافية التي قامت من ليبيا بعنوان « الكشف الجغرافي في ليبيا لوري اليليو » .

(١٢١) ميكاكي : طرابلس الغرب تحت حكم الاسرة القرمانلية ص ٢١٢ القاهرة ١٩٦١ .

استتباب الأمن اذ امتدت الزوايا السنوسية الى اجزاء كثيرة من الصحراء وكان لها دور كبير في كشف الصحراء الكبرى كما اعتمد عليها كثير من الرحالة والمستكشفين اذ كانت نزلاً لهم على طول الطريق . وقد تمتع شيوخ الزوايا بنفوذ عظيم في المناطق التي توجد بها زواياهم حتى ان القافلة لم تكن تأمن على متاجرها واموالها ورجالها الا اذا اخذت قبل قيامها وتوغلها في الصحراء محررات من شيوخ الزوايا السنوسية تصبح بمثابة وثائق مرور تمكنها من اجتياز اراضي قبائل التبو والطوارق لأن هذه القبائل كانت تحترم محررات اولئك الشيوخ ، وعلى هذا اصبحت السبل آمنة في افريقيا الوسطى والشمالية والغربية ؛ كما نجحت السنوسية بفضل اعتناق الكثيرين لدعوتها في ان تجعل من القبائل التي اشتهرت بقطع الطرق هي القبائل المسئولة عن الأمن في تلك المفاوز المضطربة ، وبفضل ما ادخلته السنوسية من طمأنينة وأمن في الصحراء استأنفت القوافل التجارية نشاطها القديم واقدم المسافرون والتجار على قطع الصحاري؛ كما اصبح من السهولة على دعاة السنوسية ان يصحبوا قوافل التجارة في طريقهم لنشر الدعوة . وقد امتدت الزوايا السنوسية فشملت الجبل الاخضر في برقة وصحراء مصر الغربية شرقاً ؛ كما توغلت جنوباً حتى وصلت الى بحيرة تشاد (١٢٢) . وليس من شك في ان انتشار الزوايا والاكثار من بث الدعاة كانا سبباً في انتشار الاسلام في اواسط افريقيا كبلاد النيجر والكونغو وفي غرب السودان في مناطق واداي وبرنو وداهومي(١٢٣) . وقد تم تنظيم هذه الزوايا التي ربطت بينها وبين الزاوية الكبرى في الجغبوب بفضل انشاء نظام محكم من المراسلات كما حفرت الآبار على طول الطرق الموصلة بين الزوايا (١٢٤) وعدد بريتشارد في كتابه Sanusi of Cyraneica الخدمات التي تقدمها الزاوية للمجتمع المحيط بها وشبهها بالأديرة المسيحية في اوربا في العصور الوسطى من ناحية الخدمات التي تؤديها ومما ذكره بصدد ذلك « خدمت الزوايا السنوسية اغراضاً اخرى كثيرة الى جانب الغرض الديني فقد كانت مدارس واستراحات للقوافل ومراكز تجارية واجتماعية وحصوناً ومحاكم ومصارف ومخازن وبيوتاً للفقراء وحرماً آمنه ومدافن الى جانب كونها قنوات يجري فيها جدول من بركات الله » . وقد بدأ مؤسس الدعوة السيد بن علي السنوسي بتأسيس الزاوية البيضاء في درنه غير انه لم يلبث ان انتقل منها الى الجغبوب بعد ان ارسل مجموعة من الاخوان السنوسيين لدراسة موقع الواحة ويذكر « الأشهب » مؤرخ سيرة حياة المهدي السنوسي ان الوفد الذي ارسل كان قوامه عشرين شخصاً برأسهم عمران بن بركة ، وكانت مهمة الوفد البحث عن الموقع اللائق للمركز الجديد الذي قرر صاحب الدعوة الانتقال اليه ويذكر ان الوفد عاد يحمل عينات من الماء والتراب والنبات وان جميع الاعضاء اصيبوا بالحمى وعلى الرغم مما بدا من ان الواحة لا تتمتع بظروف طبيعية طيبة الا انه قرر الانتقال اليها ؛ وتحدث اكثر من مؤرخ عن الحكمة في اختيار الجغبوب ، من ذلك ما ذكره بريتشارد Pritchard أن الواحة كانت خارجة عن قبضة العثمانيين والفرنسيين والمصريين وتقع على خط الحج الرئيسي من شمال افريقيا الغربية عبر مصر الى مكة . وذكر الرحالة احمد حسنين ان اختيار الجغبوب لم

---

(١٢٢) الدجاني : الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ص ٢٦٥ القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢٣) محمد فؤاد شكري ـ السنوسية دين ودولة ص.٥ القاهرة ١٩٥١ .

(١٢٤) اهتم بعض الباحثين باحصاء عدد الزوايا وتعيين مواقعها . وفي اواخر القرن التاسع عشر قدر عدد الزوايا في برقة باحدى وخمسين زاوية وثماني عشرة في طرابلس واثنتين وعشرين في فزان واربع عشرة في السودان وست زوايا في الكفرة وخمس في الجزائر وثلاث في مراكش : راجع تعليق شكيب ارسلان عن الدعوة السنوسية في كتاب حاضر العالم الاسلامي للوثروب ستودارد .

يكن اعتباطا وانما نظر السنوسي في اختياره هذا بعين الحكمة والروية اذ قصد ان تكون مركزا للتوفيق بين قبائل الصحراء . وقد تحولت الجغبوب بعد انتقال السنوسي اليها كما ذكر الأشهب من واحة مالحة يأوي اليها الدعار واللصوص ولا تجسر القوافل أن تمر بها الى مهد أمان ومركز عبادة ومشرق انوار ، كما اصبحت مركزا علميا بفضل مسجدها ومدرستها اللذين قاما بتعليم مريدي الطريقة السنوسية وتخريج الدعاة . كما زودت بمكتبة ضمت ما يقرب من ثمانية آلاف مجلد ويذكر الأشهب ان هذه المكتبة كانت تضم قسما كبيرا من المخطوطات اذ لم يترك السنوسي بلدا اسلاميا الا استجلب منه الكتب ومن الاسف أن كثيراً منها قد فقد اثناء الغزو الايطالي لليبيا ١٩١١ (١٢٥) . وفي عهد المهدي السنوسي انتقلت الزاوية الرئيسية من الجغبوب الى الكفره (١٨٩٥) ويعلل بريتشارد سبب هذا الانتقال الجديد ان انتشار النظام السنوسي في الصحراء جعل توجيهه من الجغبوب صعبا ، لذلك تحول السنوسيون الى الكفره بوصفها مركزا اكثر توسطا . وقصة الرحلة من الجغبوب الى الكفره رواها السيد احمد الشريف في كتاب وضعه بعنوان « الدر الفريد الوهاج في الرحلة من الجغبوب الى التاج » وفيه وصف للوديان والكثبان والواحات والحطايا التي مروا بها (١٢٦) . وقد اهتم المهدي بحفر الآبار المتتابعة على طول خطوط القوافل التي اصبحت الكفره ملتقاها ، ومن البعثات الاستكشافية التي اوفدها المهدي واحدة اكتشفت حطية العوينات برئاسة « مصطفى السماليوسى » ، والحطايا التي تكتنفها ولم تكن معروفة من قبل (١٢٧) . والجدير بالذكر ان الرحالة المصرى احمد حسنين نجح في تحديد مواقع هذه الحطايا جغرافيا وذلك في اثناء زيارته لها في عام ١٩٢٢ مصحوبا بالأدلاء السنوسيين . وفي عهد المهدي كان الاخوان السنوسيون يجوبون الفيافي في الصحراء الكبرى وافريقيا الاستوائية بين القبائل الوثنية ، وقد وصلت الدعوة في عهده الى بلاد النيجر كما صار اقليم تشاد مركزا للاسلام في أواسط افريقيا .

يتضح مما سبق ان امتداد نفوذ السنوسية السياسي والروحي الى مناطق شاسعة في الصحراء اشاع فيها جواً من الطمأنينة والامان ويمكن أن نستدل على ذلك مما ذكره الرحالة « الحشائشي » في كتابه « جلاء الكرب او النفحات المسكية في اخبار المملكة الطرابلسية » ان اهالي الجبل الأخضر طباعهم حسنة واخلاقهم طيبة وقد ضرب الأمن وعدم الخوف اطنابهما بارضهم فالغريب والسائح عندهم لا يهضم لهما جانب ولو كانت معهما حمول الذهب والفضة ، اذ اصبح التاجر ينتقل من بنغازي الى واداي ومن طرابلس الى تشاد ومن مصر الى برقة والسودان آمنا مطمئنا لايخشى على شيء . ومما يذكر أن « الحشائشي » قام برحلته في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وخص الجغبوب بفصل يعد من أهم المصادر عن الدور العلمي الذي ساهمت به هذه الواحة ، كما اطنب في وصف فزان ولا سيما واحة مرزوق التي أعجب بها ، كما تحدث عن الكفرة والواحات الواقعة في الشقين الشرقي والجنوبي من ليبيا (١٢٨) .

ورحلة الحشائشي هامة من حيث تعريفنا ببلدان طرابلس وجبالها الى جانب وصف شعوبها وقبائلها وصحاراها ومواقع الماء العذب

(١٢٥) محمد الطيب ادريس الاشهب : المهدى السنوسي ص ٧٠/٧١ طرابلس ١٩٥١ .

(١٢٦) الدجاني : الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ص ٢١٩ القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢٧) محمد الطيب ادريس الاشهب : المهدى السنوسي ص ٧٠/٧١ .

(١٢٨) انظر جلاء الكرب عن طرابلس الغرب من نسخة منسوخة بالآلة الكاتبة بدار الكتب المصرية تاريخ ٢٩٥٧ كما حققت هذه الرحلة وطبعت طبعة علمية في بيروت باشراف علي مصطفى المصراتي ١٩٦٥ .

فيها وطرقها الخاصة والعامة ومسافاتها وذكر عوائد أهلها ، وان كان من المؤسف ان التفصيلات الكثيرة التي اتى بها الحشائشي عن رحلاته في الصحراء لم تصل الينا فالثابت انه خصص كتابا آخر بعنوان « الرحلة الصحراوية » ولكن هذا الكتاب لا نعرفه فقط الا من الاشارات الموجزة التي اوردها عنه في ثنايا كتابه هذا .

ولم يكن الحشائشي وحده هو الذي اشاد بالأمن الذي حققته الزوايا السنوسية انما اعترف بذلك كثير من الرحالة الاوربيين منهم الرحالة الانجليزي « بل » Bell الذي اقام فترة من الزمن في واحة الكفرة واكد انه لم يحدث توغل اوربي في الصحراء قبل العهد السنوسي. والجدير بالذكر ان انتشار الزوايا السنوسية في الصحراء الليبية دفع الكثير من الرحالة الى القيام باستكشافات ناجحة استهدفوا بها كشف مجاهل الصحراء،نذكر من هؤلاء رولفس وناختينجال وروزيتا فوربس التي قامت برحلتين في الصحراء الليبية في عهد السيد محمد ادريس السنوسي كانت احداهما برفقة الرحالة المصري أحمد حسنين ، اما الرحلة الثانية فقد قامت بها بمفردها في عام ١٩٢٠ وقد نزلت على شيوخ الزوايا الذين ضمنوا لها الحماية الكافية ، ومما يستلفت النظر ان الطريق الذي قطعته من الجغبوب الى الكفره كان بعينه الطريق الذي اعتاده السنوسيون في تنقلاتهم الى مصر (١٢٩) . كذلك قدم السنوسيون مساعدات فعالة للرحالة احمد حسنين الذي قام برحلته في عام ١٩٢٣ من السلوم الى الأبيض عاصمة كردفان (١٣٠) . وقد تم في خلال هذه الرحلة التعرف على واحتي اركنو والعوينات ، ونجد اخبار هذه الرحلة مسجلة في كتاب وضعه بعنوان « في صحراء ليبيا » وضمنه وصفاً لحالة البدو في الصحراء وعاداتهم الى جانب العناية بالحديث عن الدعوة السنوسية وزواياها وممثليها في الصحراء . وقد ذكر عن السنوسية انها عامل هام من عوامل النفوذ في الصحراء الليبية ، وان السنوسيين لا يكونون شعباً او مملكة او وحدة سياسية وان كان فيهم من هذه الأشياء خواص كثيرة ، ولعله يكون بذلك اول من تنبأ بالمكانة السياسية التي قدر للدعوة السنوسية ان تصل اليها بعد ذلك .

وقد اتخذ احمد حسنين طريقه من السلوم الى سيوة ومنها الى جغبوب التي ذكر عنها انها بلد عامر بالعلم والدين ولكنها ليست مركزا هاما للتجارة ، والواقع ان جغبوب كانت قد اختفت شهرتها التجارية نتيجة للحصار الايطالي لليبيا وحلت محلها الكفرة . ومن الجغبوب اتجه الرحالة المصري الى جالو وامدنا بوصف لتلك الواحة ومنها اتخذ طريقه الى اوجله التي كانت منفذا تصدر عن طريقه حاصلات واداي ودارفور ، ومن اوجله وصل الى الكفرة ومما يذكر ان الرحالة البروسي جيرارد رولفس قد اطلق اسم الكفرة على الواحات الاربع المتفرقة المسماة تيزربو ــ بوزيمة ــ بيانه ــ كبابه ولكن اسم الكفرة ــ كما اكد احمد حسنين ــ يطلق على واحة كبابو فقط ومن الكفرة انتقل الى اركنو والعوينات وذكر انهما واحتان مجهولتان تمكن من تحديد موقعهما على الخريطة الجغرافية (١٣١) .

---

(١٢٩) وضعت روزيتافورس كتابا ضمنته اخبار رحلتها بعنوان The Secret of The Sahara

(١٣٠) تقدر هذه المسافة بـ ٣٥٠٠ كم .

(١٣١) لم تظهر هاتان الواحتان في الخرائط العسكرية الانجليزية والفرنسية التي وضعت في خلال الحرب العالمية الاولى ، اما خريطة افريقيا التي نشرها Justus Perter في عام ١٨٩٢ فقد عينت استنادا الى اقوال العرب المحلية واحة صغيرة لم تذكر بالاسم بين خطي عرض ٢١٫٥٠ شمالا خط طول ٢٣° شرقا وواحة اخرى على بعد واحد واربعين كيلو مترا من الواحة الاولى .

والجدير بالذكر أن مؤرخي السنوسية يؤكدون ان هاتين الواحتين لم تكونا مجهولتين لان السنوسيين كانوا يعرفون مكانهما ويعترف احمد حسنين انه قبل ذهابه اليهما كانت هناك اشاعات متواترة عن وجود واحتين قريبتين من ركن مصر الجنوبي الغربي ، وبالاضافة الى الى ذلك تمكن احمد حسنين من اكتشاف طريق يقع فى الجنوب الغربي من مصر يجتاز سهل اروى تبدى فى افريقيا الاستوائية الفرنسية الى دارفور ،كما نجح فى تعيين موارد المياه الواقعة على طول هذا الطريق ، وليس من شك فى أن التحقق من موارد المياه والواحات كان عاملا فعالا فى فتح طريق لرحلات جديدة فى الصحراء تستهدف استكمال عمليات اكتشافها ولذلك تحتل رحلات أحمد حسنين مركزها الهام بين الرحلات الاستكشافية التي وجهت الى الصحراء الكبرى وذلك بما اتت به من تعيينات فلكية وجغرافية دقيقة (١٢٢) .

★ ★ ★

هذا هو ما أمكننا ابرازه فى هذه الدراسة لتوضيح دور العرب فى كشف افريقيا فى المرحلتين الوسيطة والحديثة . ولا زالت الحاجة ماسة لدراسات اكثر استفاضة لتوضيح المؤثرات الحضارية العربية والاسلامية على الشعوب الافريقية ، كما قد يكون من الاهمية بمكان التركيز على المصادر العربية الأولية وموالاة الاتصال بالمراكز الثقافية ودور المخطوطات الاوروبية والهيئات العلمية بافريقيا للتعاون فى دراسة ونشر التراث العربي فى افريقيا ، اذ ليس من شك فى ان تاريخ العرب فى افريقيا يعد من الصفحات المجيدة فى التاريخ الافريقي او التاريخ العربي فى افريقيا ونرجو أن تتاح الظروف لمزيد من الدراسات لاقتفاء آثار العرب قبل أن يضيع المتبقي من المدونات العربية،او يقتصر الدارسون على المصادر الاوربية وحدها ، فان هذه المصادر كتبت بالنظرة الاوروبية وكان صعبا على معظمها ان ترى حسنة من حسنات العرب .

★ ★ ★

(١٢٢) احمد حسنين : فى صحراء ليبيا ـ مجلدان ـ القاهرة ١٩٢٠ .

العوامل الخارجيّة المؤثرة فى الأدب

محمود محمود *

تمهيد

الأدب فى أشكاله المختلفة من شعر ونثر ، وفى صوره المختلفة من قصائد وملاحم الى قصص وروايات ، والى مسرحيات ومقالات ، وغير ذلك ، ظاهرة انسانية نجدها بين جميع الشعوب وبكل اللغات وفى جميع عصور التاريخ . ولا يمكن ان يكون هذا شأنه ولا يحاول الكتاب والمفكرون تعليل هذه الظاهرة وردها الى بواعثها واصولها الاولى ، ومن ثم ظهرت المدارس والمذاهب النقدية وسارت مع الأدب ذاته جنبا الى جنب ، وقام جماعة من الباحثين بوضع نظريات أدبيـة على اسس علمية فى محاولة للكشف عن العوامل التي تؤثر فى شكل الأدب وفى مضمونه .

ويمكن للدارس الأدب ان يتناولـه مـن نصوصه ، فيدرس أساليبه وما فيه من أوزان شعرية وقواف ، وما يحتويه مـن استعارات وتشبيهات ، ورموز وأساطير وغير ذلك مما يدخل فى نسيج القطعة الأدبية ذاتها . ويمكن للدارس كذلك ان ينظر فى القوالب التى يصب فيها الكاتب آراءه ، ويميز بين أشكال هـذه القوالب ويحدد مدلولاتها . كما يمكنـه ان يدرس الأدب من حيث تاريخه ، وان ينقده ويقومه على اسس معينة يتخذها لنفـســه مقاييس ومعايير . وكل هـذه الأنواع مـن الدراسات واشباهها تعـد من الدراسـات الذاتية للأدب .

بيد ان هناك نوعاً من الدراسة الموضوعية للأدب وهذه الدراسة لا تتعرض للأسـاليب

---

* الاستاذ محمود محمود الخبير الثقافى بجامعة الدول العربية ، قام بتأليف وترجمة العديد من الكتب وشارك فى عديد من المؤتمرات الادبية والعلمية .

والاشكال ، ولا تحفل بالمحتوى والمضمون ، وانما تحاول أن تتعرف الى العلاقة بين الأدب والعوامل الخارجة عنه ، فلا هى من شكله ولا هى من مضمونه ، وانما هى علاقة ترجع الى البيئة المجاورة والثقافة السائدة ، فهى تمس مثلاً ما بين الادب وسيرة الأديب من صلة ، أو ما بين الأدب وعلم النفس ، أو الأدب والمجتمع ، وهى تتعرض كذلك للاجابة عن مثل هذا السؤال : هل لا بد للأدب أن يتضمن آراء أو افكارا ، أم هل الأدب شيء والفكر شيء آخر ؟ ثم ما هى العلاقة بين الأدب والفنون الاخرى ؟

وهذه هى الدراسة التي سوف يتناولها هذا البحث الذى اخص به هذه المجلة ، وقد اعتمدت فيها الى حد كبير على ما كتبه رينيه ويليك René Wellek استاذ الأدب المقارن بجامعة ييل بأمريكا وأوستن وارين Ousten Warren استاذ الأدب الانجليزى بجامعة متشيجان ــ بالولايات المتحدة .

الأدب ودراسة الأدب :

وقبل أن أغوص فى لب الموضوع أود أن افرق بين الأدب ودراسة الأدب . فهذان لونان مختلفان من النشاط الذهني لاينبغي لنا أن نخلط بينهما . الادب خلاق ، فهو فن ، أما دراسة الادب فهى لون من ألوان المعرفة تكاد أن تكون علماً من العلوم ، ولقد حاول بعض الكتاب أن يتجاهلوا هذه الفوارق فزعموا أن المرء لا يمكن أن يفهم الادب الا اذا مارسه كتابة ، لا يستطيع أن يدرس شاعراً الا اذا نظم الشعر ، ولا أن ينقد المسرحية الا اذا كان مؤلفاً لها . ولكنا نميل الى القول بان الكتابة الانشائية شيء ودراسة هذه الكتابة ونقدها شيء آخر ، فالدارس يصدر أحكاما ثقافية يعتمد فيها على العقل والعلم ، والناتجه نوع من أنواع المعرفة العلمية . وقد يكون الموضوع الادبي الذى يتصدى لدراسته تعبيراً عن عاطفة لا شأن له بالعقل أو التفكير المنطقى ، ولكن الدارس يعالجه معالجة عقلية منطقية ، شأنه فى ذلك شأن من يؤرخ للتصوير لا يشترط فيه أن يكون مصورا فنانا ، أو شأن العالم بفن الموسيقى ليس من الضرورى أن يكون موسيقياً أو عازفا على آلة من آلات الموسيقى .

وبديهى أن هذه العلاقة بين الأدب ودارس الادب تثير كثيراً من المشكلات العويصة المعقدة التى تتطلب من الباحث الحلول . فمن أصحاب النظريات الادبية من ينكر أن دراسة الادب نوع من أنواع المعرفة ، أو علم من العلوم ، ويؤثرون على هذا الجهد الذى لايقدرونه أن ينصرف الدارس الى محاولة « لخلق جديد » بدلاً من أن ينفق العمر قارئا ومعلقاً على خلق غيره من أصحاب المواهب ، لأن « النقد » عندهم ضرب من ضروب التكرار ليست بنا حاجة اليه ، أو هو على أحسن الفروض ترجمة عمل فنى الى عمل فني آخر أحط منه شأنا ، ومن أصحاب النظريات الأدبية من يرى أن الادب لا يمكن أن يكون محل دراسة علمية ، وقصارى المرء فيه أن يطالعه ، ويستمتع به ، يتذوقه ويقدره حق قدره ، وقد يلم القارىء ببعض المعارف التى تتعلق بالمادة المقروءة ــ مثل وصف البيئة التى نشأ فيها ــ على الا يتجاوز ذلك الى اصدار الأحكام وصياغة النظريات . وعندئذ يكون تقدير العمل الفنى وتذوقه والولع به ميلاً فردياً وهوى خاصاً . ومن الكتاب من يظن أن فى هذا الرأى فراراً من الدراسة العلمية المتعمقة .

غير أن هذه التفرقة بين « الدراسة العلمية المنظمة » و « التذوق » الشخصى لاتعيننا البتة ، على فهم الظاهرة الادبية فهما صحيحا يعتمد من ناحية على « التقدير الخاص » ومن ناحية أخرى على الدراسة « المنهجية » .

والمشكلة فى صميمها هى المشقة ــ التى تبلغ حد الاستحالة أحيانا ــ التى يلاقيها الباحث عندما يحاول أن يعالج الفن بعامة ــ والأدب بخاصة ــ معالجة أساسها العقل والمنطق ، فى حين أن الفن لا يخضع لعقل أو منطق ، فهل

يستطيع الباحث ان يتغلب على هذه المشكلة ؟ وكيف يستطيع ؟

من الكتاب من يظن ان هذه الدراسة ممكنة اذا اخذ الباحث بالطرق التى طورتها العلوم الطبيعية ، فلا علينا الا ان ننقل هذه الطرق الى ميدان الفن والادب . ولهذا النقل طرق شتى ، فنحن نستطيع ان ناخذ بالموضوعية العلمية ، مستبعدين ذواتنا واشخاصنا من مجال البحث ، ويقتضينا ذلك جمع الوقائع بغير تحيز ، اسوة بما تفعل في العلوم الطبيعية ، ثم نبحث بعد ذلك في الاسباب والبواعث ، ونردها الى عوامل اقتصادية او اجتماعية او سياسية ، ولا يسعنا الا ان نقرر هنا ان استخدام الطرق العلمية في دراسة الادب لم يحقق نجاحا مؤكداً حتى يومنا هذا .

قد نفيد من طرق البحث العلمى كالاستقراء والاستنباط ، والتحليل والتركيب ، والمقارنة ، الا ان الدراسة المتخصصة للادب لها طرق خاصة اخرى تختلف عن الطرق العلمية ، وان تكن قائمة على اساس من العقل ، شانها في ذلك شان العلوم الانسانية كالفلسفة والتاريخ والفقه والدين بل والدراسات الادبية التى تعتمد في دراستها على طرق منهجية خاصة بها وهى وان اختلفت عن طرق دراسة العلوم الطبيعية الا انها ــ على اية حال ــ قد اوصلتنا الى كثير من الحقائق البشرية .

وقد لا يكون من اليسير ان نحدد الفارق بين طرق دراسة الاداب وطرق دراسة العلوم ، ولكننا نذكر في هذا الصدد ما قاله ويليام ديلثى William Dilthey في عام ۱۸۸۳ من ان طريقة دراسة العلوم الطبيعية تفسيرية ، في حين ان طريقة دراسة التاريخ ادراكية . العالم يعلل الحادث بما سبقه من اسباب ، والمؤرخ يحاول ان يفهم مغزاه . وعملية الفهم هذه ــ أو الادراك ــ عملية بطبيعتها فردية ذاتية . ثم جاء بعد ذلك بعام واحد ويلهلم ويندلباند Wilhelm Windelband مؤرخ الفلسفة المشهور واعترض على من زعم بان علوم التاريخ (ومنها الادب) يجب ان تحذو في دراستها حذو طرائق العلوم الطبيعية ، فالعلماء الطبيعيون يهدفون الى وضع القوانين العامة ، في حين ان المؤرخين يحاولون تفهم الوقائع الفذة التى لا تتكرر . واستطرد في شرح وجهة النظر هذه هنريك ريكرت Henri h Rickert الذى لم يكتف بالتفرقة بين التعميم والتخصيص ، وانما وضع حداً فاصلاً بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة ، فعلوم الثقافة تعنى بالحس وبالتفرد ، ولا تستطيع ــ بطبيعة الحال ــ أن تفهم الافراد والحوادث الفذة دون الاشارة الى مجموعة من القيم ، واذن فعلوم الطبيعة تختلف من هذه الناحية ــ اعنى الاستناد الى القيم ، عن علوم الثقافة . وبعبارة اخرى يمكننا القول بأن العلوم الطبيعية تهتم « بالوقائع التى تتكرر » اما التاريخ (والادب) فيهتم « بالحوادث التى تتابع » وهو ما يبشر به فيما بعد الناقد الايطالى المعروف بندِتو كروتشى .

ولتوضيح ما سلف نضرب مثلاً محسوساً . لماذا ندرس شيكسبير ؟ من الواضح اننا لا نهتم اولاً بما يشترك فيه مع جميع الناس ، والا لكانت دراسته كدراسة اى فرد آخر . ونحن كذلك لا نهتم بما يشترك فيه مع غيره من الانجليز ، او مع غيره من رجال النهضة الادبية ، او رجال عهد اليزابث او مع غيره من الشعراء ، او كتاب المسرحية ، حتى ان قصرنا هؤلاء على من ظهر في عهد الملكة اليزابث ــ وهو العصر الادبي الذى ينتمى اليه شيكسبير ــ والا لاقتنصنا لهذا الفرصة لدراسة اى فرد من افراد هذه الفئات التى ذكرنا . انما نحن عندما ندرس شيكسبير ينبغى ان نكشف عما يميزه بصفة خاصة ، ما الذى يجعل شيكسبير شيكسبير ؟ وهنا تكون المشكلة فردية وليست عامة ، وهنا ايضاً تدخل القيم في الاحكام . ان دارس الادب ــ حتى حينما يدرس عنصراً ، او حركة ، او ادبا من الاداب القومية ــ انما

يدرس حالة فردية لها صفاتها وملامحها الخاصة التي تتميز بها عن الحالات الاخرى .

ولقد حاول بعض النقاد البحث عن قوانين عامة تتحكم في الادب فيخضع لها ، ولكنهم كانوا في كل حالة من الحالات يبوءون بالفشل . فزعم كازاميان Casamian مثلا ان الادب الانجليزي طوال تاريخه عبارة عن « ذبذبة مطردة في العقل الانجليزي » بين قطبين : العاطفة من ناحية ، والعقل من ناحية اخرى ، وتسارع هذه الذبذبة في التردد كلما اقتربنا من العصر الحديث ، وبتطبيق هذه النظرية نجد انها لا تتفق مع تاريخ الادب الانجليزي في العصر الفكتوري في القرن التاسع عشر ، فقد كاد ان يثبت على صفة واحدة ، لا يتذبذب بين هذين الطرفين .

واكثر القواعد العامة التي يريد اصحابها ان يخضعوا الادب لها تنتهي الى شيء شبيه بهذا ، وتقوم على اسس سيكولوجية ، كقولهم ان الحركة الادبية تسير بين التقليد والتجديد ، او بين الفعل ورد الفعل وهي احكام لا تهدينا الى شيء له دلالته في التطورات الادبية . واذا كان علم الطبيعة يحقق نصرا مؤكدا عندما يصل الى نظرية عامة تخضع لها الكهرباء مثلا او الحرارة ، او الضوء ، او الجاذبية ، وعندما يصوغ هذه النظرية في شكل معادلات ، فان الدراسة الادبية لا تحقق اهدافها اذا هي شغلت نفسها بالبحث عن النظريات والمعادلات. ذلك ان القانون العام كلما امعن في عموميته واوغل في التجريد فباعد بيننا وبين الهدف الذي نبغيه من دراسة اى عمل فني يتميز بصفاته الخاصة به .

ونوجز ما سبق في ان للدراسة الادبية مذهبين ، الاول يرى تطبيق طرق البحث في العلوم الطبيعية على الادب ، وهي تكتفي اما بجمع الحقائق والوقائع بطريقة منهجية علمية وتقف عند هذا الحد ، واما بمحاولة وضع قوانين تاريخية لها صفة التعميم . والمذهب الثاني ينكر ان الدراسة الادبية علم ، ويؤكد الصفة الشخصية في « الادراك » الادبي ، والتفرد ، والحالة الفذة في كل عمل ادبي على حدة . ولهذا المذهب ـ بطبيعة الحال ـ اخطاؤه واخطاره ، فهو يجعل الدراسة عاطفية ، تقديرية . وذاتية مطلقة ، فتفقدها الكثير من قيمتها ،والعمل الادبي ـ فوق هذا ـ لايمكن أن يكون فذا تماما والا لكان غير مفهوم بتاتا ؛ من الحق ـ مثلا ـ ان هناك « هاملت » واحدا مفردا ، غير انه قد يكون فذا في مجموع صفاته ، الا ان كل صفة من صفاته على انفراد موجودة عند غيره من الناس . ثم ما هي اداة الاديب ؟ اليست الالفاظ ؟ وكل لفظ ـ كما نعلم ـ قول عام تتعدد مدلولاته او تتنوع .

والواقع ان مشكلة « التعميم » و « التفرد » قديمة في التاريخ أشار اليها ارسطو عندما تعرض للمفارقة بين « العالمي » و « المفرد » وقال ان الشعر اكثر عالمية من التاريخ ، ومن ثم فهو اعمق فلسفة منه ، لان التاريخ يعبا بالاحداث المتفردة . واشار اليها ايضا الدكتور جونسون الاديب الانجليزي عندما قال ان الشاعر لا ينبغي له ان « يعد اوراق الزهرة » . وكثير من النقاد ـ والرومانتيكيون منهم خاصة ـ يؤكدون دائما تفرد الشعر سواء في مبناه او في معناه .

ولكننا يجب ان نذكر دائما ان كل عمل ادبي له صفة العموم وصفة الخصوص في آن واحد ، فهو اشبه بالانسان ، له صفاته الفردية ، ولكنه يشارك البشر في صفاته العامة ، وصفات الذكور ان كان ذكرا ، والاناث ان كان من النساء ، والشعب الذي ينتمي اليه ، والطبقة التي نشأ فيها ، والمهنة التي يمارسها ، الى غير ذلك . ومن ثم فانه يمكننا أن نضع احكاما عامة عن الاعمال الفنية المتشابهة في شكلها او المتقاربة في عصرها ، فللمسرحيات سماتها ، ولكل ادب قومي مقوماته، بل ولكل الاداب والفنون كافة اذا نحن

حصرناها فى حقبة تاريخية معينة ، وان كان النقد الأدبى والتاريخ الادبى كلاهما يحاول أن يحدد صفات التفرد فى عمل مـا ، أو لدى مؤلف من المؤلفين ، أو خلال عصر تاريخي معين ، او ادب من الآداب القومية ، الا انه يفعل ذلك ــ بل ولا يستطيع الا أن يفعل ذلك ــ فى اطار قواعد عالمية ، وعلى اسس نظرية ادبية ، وما احوجنا فى العصر الحاضر الى البحث عن القوانين التى تنتظم اشكال الادب ، والنظريات الأدبية العامة .

هـذا هـدف بعيـد يرمى اليه الباحثون الدارسـون وان كانوا لايغضون مـن شـان الاستمتاع الخاص الذى يحسه قارىء الادب ، وادراك المضمـون الأدبي بروح التعاطف مـع الكاتب او المؤلف . والنقد الأدبي يعيننا علـى فهم النص كما يرشدنا الى القوانين العامة التي تؤثر فى الأدب فيخرج حتماً على شكل خاص وصورة معينة .

طبيعة الأدب :

لما كانت الدراسـة الأدبيـة المنظمة أمراً لا مناص منه كما بينا ، فان المشكلة الاولى التى تواجهنا هنا هى موضـوع هـذه الدراسة : الادب ــ ما الذى يصح ان نسميه أدباً ، وما الذى لا يصح ان نسميه كذلك ؟ أى ما هى طبيعة الادب ؟ وقد تبدو هذه الاسئلة في ظاهرها ساذجة الا اننا قلما نجد فيها اجماعاً اولها اجابات مقنعة .

من الناس من يتوسـع فى تعريف الأدب فيقول انه كل مكتوب او مطبوع ومن ثم فان كتـاباً مثـل « مهنة الطـب فى القرن الرابع عشـر » أو « دراسـة الفلـك فى العصـور الوسطى » أو « السحر قديماً وحديثاً » يعد في باب الادب ، أو كما قال الناقد Edwin Greenlaw ادوين جرينلو : « كل ما يمت الى الحضارة بصلة يدخل في باب الادب . .

وعنـدمـا نحاول ان نفهـم عصراً مـن العصور او حضارة مـن الحضـارات نحصر انفسنا فيما خلفه العصر او الحضارة من كتابة جميلـة ، بل ولا نتقيد بما انتهـى الينا من مطبوع او مكتوب . . ويجب ان ننظر الى العمل الأدبى في ضوء ما يمكن ان يقدمه لتاريخ الثقافة » وطبقـا لهذه النظرية . ولها من يؤيدها من العلماء والباحثين ، فان الدراسة الأدبية لا تتصل بتاريخ الحضارة اتصالاً وثيقاً فحسب بل هى تتطابق مع هذا التاريخ . وانما ننعت هذا النوع من الدراسة بالأدبي لأنه يهتم قبل كل شيء بالمادة المكتوبة او المطبوعة . وهى ــ بطبيعة الحال ــ اهم مصادر التاريخ . ومما يحفز الى دراسة المكتوب والمطبوع أن المؤرخين كثيراً ما يهملونه ويتجهون الى مصادر اخرى . كما انهم اكثر حفاوة بالتاريخ الحربى والسياسى والاقتصادى .

غير اننا اذا ركزنا اهتمامنا فى تاريخ الحضارة باوسع معانيه لا يصح ان نقول ان هذه الدراسة ادبية ، اذ ان الادب حينئذ لا تكون له حـدود مرسومة ، وتدخل فيه معايير خارجـة عن طبيعته ، وتكون النتيجة أن الأدب لاتكون له قيمة الا اذا نهض دليلاً على صحة نظرية من نظريات التاريخ وعلى ذلك فان مطابقة الأدب لتاريخ الحضارة انكار لمجاله الخاص ، وللطرق الخاصة بالدراسة الادبية .

وهناك من يقول ان الادب هو ما وصل الينا من « الكتب العظيمة » الكتب المعروفة بشكلها الأدبي أو تعبيرها الادبى أيا كان موضوعها ، والمعيار هنا هو القيمة الجمالية مجردة ، أو ممتزجة بفكر عميق . ومما يتميز بالقيمة الجمالية المجردة كثير من الشعر الغنائي ، والمسرحيات ، والقصص أما ما دون ذلك فأساس اقحامه فى الأدب شهرة الكتاب ، أو قيمة ما فيه من فكر مسوقا فى اسلوب شائق وبصورة لا تخلو من جمال ، فاذا نحن قلنا عـن مكتوب انه ليس بالادبي فنحن فى الواقع نقيس بمعيار الجمال المجرد او النقد العميق فى عرض قوى متين .

ومعنى ذلك ان كثيراً من كتب التاريخ او الفلسفة ، او العلم ، تتعلق بمفهوم الادب .

والواقع ان كثيراً من كتب تاريخ الادب يشتمل على معالجة للفلاسفة او المؤرخين ، وعلماء الدين والاخلاق ، ورجال السياسة ، بل وبعض العلماء ، ولا يمكن ان نتصور تاريخاً ادبياًلانجلترا في القرن الثامن عشر مثلاً لا يشمل عرضا لبركلي وهيوم وبتلر وجيبون وبيرك بل وآدم سميث . ومعالجة هؤلاءالكتاب ـ وان تكن اشد ايجازاً من معالجة الشعراء وكتاب المسرحية والروائيين فلما تقتصر على مزاياهم الجمالية المحدودة ، بل تتعرض ـ ولو في صورة مبسطة ـ لمجالات تخصصهم ، ونحن وان كنا نسلم بان الحكم على هيوم لا يكون الا باعتباره فيلسوفاً ، وعلى جيبون الا باعتباره مؤرخاً وعلى بتلر الا باعتباره اخلاقياً ، وعلى آدم سميث الا باعتباره اقتصاديا ، الا ان التواريخ الادبية تتعرض لنصوصهم دون ان تتعمق تاريخ الفلسفة او نظريات الاخلاق ، او كتابة التاريخ ، او نظريات الاقتصاد . ومؤرخ الادب في هذه الحالة ليس مؤرخاً متخصصاً لهذه الموضوعات ، وانما هو مجرد باسط لها ، دخيل عليها ، باعترافه وبغير نكران .

اننا لا ننكر ان دراسة « الكتب العظيمة » **بمعزل عن الادب لها فائدتها في التربيةوالتثقيف** العام . فليس من شك في ان قراءة نصوصها اجدى بكثير من عرض خلاصات لها او طرائف منها . ولكننا عندما نزعم اننا ندرس الادب ـ الذي يتصف بالخيال ـ لا يجوز ان نتقيد بهذا الذي نسميه « الكتب العظيمة » التي قد تكون علمية او تاريخية تقوم فيها المعرفة على ما سبق في موضوعها ، اننا لو فعلنا ذلك لاضطررنا الى اغفال جانب هام من جوانب دراسة الادب ، وهو البحث عن التقاليد الادبية وتطور الاشكال الادبية ،وطبيعة العملية الادبية ذاتها . ولو فعلنا ذلك لاضطررنا ايضاً الى اهمالدراسة الظروف الاجتماعية واللغوية والايديولوجية وغير ذلك من الشروط التي يتكيف بها الادب . واذا نحن بالغنا في الاخذ بمعيار القيمة الجمالية جاءت احكامنا على كثير من كتب التاريخ والفلسفة «غير صادقة» ووضعنا كاتباً فوق آخر لمجرد جمال اسلوبه وحسن تعبيره لا لصحة علمه والتزامه دقة البحث والتفكير . ولعلنا لا نؤثر توماس هكسلي على غيره من العلماءالانجليز الا لامتيازه في الاسلوب وبهذا المعيار الخاطىء قد يظفر كاتب شعبي بحظوة لدى القراء لا ينالها كاتب مبدع اصيل .

واذن فخير لنا ان نقصر مصطلح « الادب » على « فن » الادب اعني على الادب الخيالي وليس من الضروري ان يكون مكتوباً او مطبوعاً، بل قد يجري شفاهة على لسان قائله وعلى السنة الرواة .

ومما يعيننا على فهم ما نعنيه « بالادب » البحث عن طريقة استخدام « اللغة » في ادائه، فاللغة هي مادة الادب ، كما ان الحجر او البرونز هو مادة النحت ، والالوان مادة التصوير ، والاصوات مادة الموسيقى ، غير ان مادة اللغة تختلف عن الحجر واللون والصوت. فهذه الاخيرة خالية من المعنى مجردة من قوة التاثير ، في حين ان لالفاظ اللغة قوة تاثيرية كامنة فيها ، لانها من خلق الانسان محملة بالتراث الثقافي .

وانما الفروق التي يجب ان نميزها في استخدام اللغة ، هي في استعمالاتها الادبية ، واليومية والعلمية . وليس هذا بالأمر الهين اليسير لان الادب ليست له لغة خاصة به ، اى ليست له مادة يستقل بها ، ولا كذلك الفنون الاخرى ، التى قوامها المادة الخاصة بها . وقد يبدو من اليسير ان نميز بين لغة العلم ولغة الادب ، ولكن هل يكفي ان يكون « الفكر » شيئاً يتباين مع « العاطفة » او «الشعور» ؟ . . كلا . . فالادب يشتمل على فكر ، واللغة العاطفية من ناحية اخرى ليست مقصورة

على الأدب ، فلغة العاشقين عاطفية وان لم تكن أدبا ، والشجار بين اثنين انفعال عاطفي . ومهما يكن من أمر فان اللغة المثالية للعلم تستخدم الألفاظ لدلالاتها المباشرة ، والتطابق تام بين الاشارة وما تشير اليه ، والاشارة - أو اللفظ - اعتباطية ، أى من الممكن ان تستبدل بها اشارة اخرى دون الاخلال بالمعنى ، والاشارة كذلك لا تقصد لذاتها فهي كالمادة الشفافة ، تشف عما تحتها ، ولا تهدف الى الانتباه اليها خاصة ، وانما مهمتها ان تدلنا الى ما تشير اليه في غير لبس أو غموض.

اللغة العلمية اذن تميل الى استخدام نظام معين من الاشارات كالرياضة او المنطق الرمزي، مثلها الأعلى لغة عالمية ، كتلك التي شرع في وضعها ليبنتز في أواخر القرن السابع عشر . أما اللغة الادبية اذا قورنت باللغة العلمية - فقد تبدو ناقصة في بعض النواحي، اذ هي تزخر بالالفاظ ذات المعنى غير المحدود ، كما تكثر فيها الكلمات التي تؤدى معنيين مختلفين ، مثل قولنا في الانجليزية Pole فقد تعني القطب ، وقد تعني رجلا من بولندا . وهي تذكر وتؤنث على غير أساس فالقمر مذكر (وبالانجليزية مؤنث) والشمس مؤنثة (وهي بالانجليزية مذكر) ولغة الادب فيها كثير من الاشارات الى الأساطير والتاريخ والذكريات القديمة والارتباطات المعنوية ، اى أنها تحمل مضمونا أكثر من معناها الأصلي . واللغة الأدبية لا تستخدم لمجرد الاشارة الى مدلولات معينة ، بل هي تعبر عن كثير من ميول المتكلم او الكاتب واتجاهاته وموقفه من الحياة. وهي لا تكتفي بالتعبير عن حالة من الحالات ، بل تهدف الى تشكيل آراء القارىء وتوجيه نظرته وجهة معينة ، انها تسعى الى اغراء القارىء والى تغييره في النهاية . في اللغة الأدبية يكون للفظ في حد ذاته اهمية كبرى ، فيراعى في اختياره وزنه وايقاعه ، بل وتركيب حروفه ، كما يلجأ الكاتب الى كثير مما يعرف بالمحسنات اللفظية كالجناس والطباق ، ائتلاف اللفظ مع المعنى لاحداث الأثر المطلوب .

ولا تظهر هذه المميزات للغة في الأنماط الادبية بدرجة واحدة فالشعر الغنائي مثلا يعني بالجرس أكثر مما تعنى به الرواية ، ولذلك كانت ترجمته الى لغة اخرى أشق واعسر . وفي الانشودة تعبير عن المؤلف لا نلمسه في الرواية الموضوعية التي يحاول واضعها أن يخفي فيها شخصه تماما والقصة الهادفة تنطوى على عنصر برامجي (علمي) لا تجده في الشعر الخالص وان كان له اثر في الشعر الهجائي او في الحكم المنظومة . ونحن نستعمل ما يصح أن نسميه لغة ثقافية في الشعر الفلسفي والروايات التي تعالج المشكلات الاجتماعية بصورة تكاد لا تختلف عن اللغة العلمية في شيء .

غير اننا نستطيع بالرغم من ذلك أن نفرق تفرقة واضحة بين الاستعمال الأدبي للغة والاستعمال العلمي لها . فاللفظ في الادب له أهميته الخاصة ويرتبط ارتباطا دقيقا بتاريخ استخدامه ، وقد يرمز الى معان بعيدة ، وكلها خصائص تتجنبها اللغة العلمية ما استطاعت .

والأمر فيما بين لغة الأدب واللغة اليومية من فروق ادق واقل وضوحا منه بين اللغة الادبية ولغة العلم . ولا تعني اللغة اليومية شيئا واحدا ، فهناك اللغة العامية ، ولغة السوقة ، ولغة أهل فن من الفنون في التجارة او الصناعة أو الزراعة . وكثير مما ذكرنا من خصائص اللغة الأدبية تتصف به كذلك اللغة اليومية ، فهي احيانا معبرة عن شخص قائلها . وهي احيانا لا معقولة ، او عاطفية ، - وان تكن احيانا قريبة من اللغة العلمية تهدف الى التعريف بحادث أو شيء ما دون أن يكون فيها اثر ينم عن شخص المتكلم ، ومن ثم فهي قد لا تهتم بانتقاء اللفظ كما يفعل الأديب حين يكتب او يتكلم . ولكنها تتفق مع لغة الادب في أنها كثيرا ما تهدف الى تغيير وجهة نظر

السامع ، ولا تكتفي بمجرد التفاهم . وهل الطفل حينما يتكلم ساعات متواصلات دون ان يستمع اليه أحد ، وهل ثرثرة العجائز التي تكاد ان تخلو من المعنى ــ هل هذه أو تلك يقصد بها التفاهم المتبادل بين طرفين !

والآن فالخلاف بين لغة الأدب واللغة اليومية خلاف كمي أكثر منه خلاف نوعي . الأديب يستغل امكانات اللغة ، قصداً وبطريقة منظمة ، وشخصية الشاعر في شعره أوضح وأكثر تماسكاً وأشد تغلغلاً منها في حديثه الخاص في حياته اليومية ، ومن ثم تكثر في الشعر مميزات علوم البلاغة والفصاحة . وفي الشعر الحديث خاصة يلجأ الشعراء الى استعمال الألفاظ استعمالاً غامضاً ، ويحورون في معنى اللفظ بتغير المناسبة في النص الأدبي . واللفظ في الأدب عامة مقصود لذاته لكي يسترعي السمع والانتباه ، وكثير من الصيغ الأدبية قد تم حبكها من قديم ، ويستخدمها الشعراء في شعرهم دون وعي مباشر بها . واللغة في بعض الآداب المتقدمة شاعرة الى حد كبير ، كما هي الحال في اللغة العربية . بيد أن استعمال اللفظ استعمالاً شعريا لا يكفي لاخراج العمل الأدبي الفني ، بل لا بد لهذا العمل فوق هذا من شكل او قالب معين يتراوح في درجة حبكه من صورة مفككة نلمسها في قصص المغامرات الى وحدة مركبة متماسكة تنتظم القصيدة الشعرية حتى ليكاد يستحيل عليك ان تستبدل كلمة باخرى أو تغير وضعها في العبارة دون ان تضعف اثر العمل الأدبي باكمله .

ولعل الفارق بين لغة الأدب واللغة اليومية اشد وضوحا في الناحية البراجمية (العملية) في كل منهما . فاللغة اليومية تدفع الى اداء عمل معين ، اما الشعر فتأثيره في النفس أوقع وصلته بالواقع اضعف . وان كانت هذه الصلة غير مقطوعة وبخاصة في انواع معينة من الأدب مثل فن الدعوة لرأي معين أو الحكم المصاغة شعراً أو فن الهجاء ، وكذلك في ضروب انتقالية في مجال الأدب مثل المقال ، والسيرة ، وجانب كبير من ادب الخطابة . ان صفة الجمال في الكتابة تتسع احيانا فتشمل الرسائل الشخصية ، والمواعظ التي تلقى من فوق المنابر ، فيصبح الحكم على ما هو أدب وما ليس بالأدب امراً غير محدود . ولكنا نؤثر أن يدخل في نطاق الأدب الأعمال التي تسودها الوظيفة الجمالية وحدها ، وذلك بالرغم من اننا لا ننكر ان أعمالاً اخرى ليس الهدف الجمالي من اغراضها قد لا تخلو من عناصر جمالية في اسلوبها وتكوينها كالمقالات العلمية والرسائل الفلسفية .

والواقع ان طبيعة الأدب لا تتضح تماماً الا فيما يشير اليه الكلام . فانواع الأدب التقليدية كالشعر الغنائي والملاحم والدراما تشير الى عالم خيالي تصوري . والعبارة في الرواية او القصيدة او في المسرحية لا تصدق حرفياً على مدلولها ، فهي ليست فروضاً منطقية . ان العبارة حتى في الرواية التاريخية ، او في رواية من روايات بلزاك التي تنقل الى القارىء في ظاهر الأمر « معلومات » عن أحداث واقعية ، تختلف عن العبارة في كتب التاريخ أو علم الاجتماع التي تحاول أن توصل الينا معرفة محددة . وحتى عندما يقول الشاعر « أنا » في انشودة ذاتية لا يقصد نفسه بالذات وانما يرمز بها الى شخص خيالي . كما ان الشخصية في الرواية تختلف عن الشخصية التاريخية او الشخصية في الحياة الواقعية . انها في الرواية تتكون من مجموع العبارات التي تصفها ، او التي تجرى على لسانها ، فليس لها ماض ، وليس لها مستقبل ، بل انها لتفتقر احياناً الى استمرار الحياة فيها . ومن ثم فاننا نخطىء في النقد اذا تعرضنا مثلاً لتأثير والد هاملت فيه لان ذلك لم يرد في المسرحية ، أو تعرضنا لماضي بطل او بطلة من شخصيات شيكسبير مما لم يذكره الشاعر في المسرحية . وفوق ذلك يجب ان نذكر ان الزمان والمكان في اية رواية يسهمان في الحياة الواقعية . حتى الرواية التي يزعم مؤلفها أنها واقعية ، وليست الا شريحة من

الحياة ، انما توضع طبقاً لعرف فني معين يتبعه الكاتب في اختيار الموضوع، ورسم الشخصيات، وانتقاء الحوادث ، وطريقة اجراء الحوار . وكذلك الدراما وتقسيمها الى فصول ومناظر ، وطريقة معالجتها للزمان والمكان ، والحوار فيها وطريقة دخول الشخصيات وخروجهم من المسرح . ومهما حاولنا التفرقة بين مسرحيتي « العاصفة » و « بيت الدمية » فهما يشتركان في احترام العرف الدرامي العام .

واذا اتفقنا على ان اهم ما يميز الأدب من صفات هو ما يحتويه من « خيال » لا يستند الى واقع ، ربما كان ذلك كافياً في وصف ادب هومر ودانتي وشيكسبير وبلزاك وكيتس ومن اليهم . ولكنه لا يكفي لوصف مأثورات لها قيمتها وتكاد تخلو من الخيال مثل كتابات شيشرون او مونتيني او امرسون ، او مخلفات فيها من الخيال جانب ومن الفكر الخالص جانب ، فهي بين بين ، مثل « جمهورية » افلاطون ، فليس من شك في انها تجمع بين الخيال والفلسفة في آن واحد ، وتمييز الأدب اساساً بصفة « الخيال » لا يدل على ان وجود « الخيال » يزيد من قدر المكتوب وأن انعدامه يحط من شأنه . فما اكثر ما كتب في باب الفلسفة او السياسة مما هو من صميم الفكر ، ومما يعد ذا قيمة كبرى من الوجهة الجمالية ، ولا يمكن ان يدخل في باب الأدب وله مع ذلك اهمية من حيث الانشاء والاسلوب . وما اكثر ما خلف الكتاب من ادب تتوفر فيه صفة الخيال ولا يمكن أن نعده من روائع المأثورات ، فكم من رواية او مسرحية او قصيدة لا تستحق ان تقرأ ولا تستحق البقاء .

واحب ان انبه الى ان الخيال لا يتضمن بالضرورة صوراً يرسمها القلم ، فقد تخلو القصيدة الجيدة من الصور ، وتكاد ان تكون بياناً للناس . وقد يتعرض كاتب القصة لعرض شخصية من الشخصيات ولكن القارىء لا يكوّن من مجموع ما يرد عنها صورة حسنة حية . فالشخصيات التي رسمها دستويفسكي مثلاً او هنري جيمس تعرفنا بحالاتها العقلية ودوافعها النفسية ، وموقفها ، وشهواتها ، وبما عندها من قيم في الحياة وذلك بدرجة تبلغ حدّ الكمال وأن لم تعاون على رسم صورة مرئية لها .

وبالاضافة الى الخيال يتميز الأدب بالافادة من الاستعارات والتشبيهات ومن الرمز والاقتباس من الآداب الكلاسيكية القديمة ، ومن الأساطير ، والقصص الدينية .

وخلاصة ما سبق ، ان ما يميز ما هو ادب مما ليس بادب هو : طريقة العرض والتعبير الذاتي واستغلال امكانات اللغة باعتبارها الوسيط الذى يستخدمه الكاتب وانعدام الغرض العملي « والتخيل » بطبيعة الحال ، ولا يصح ان نفصل في العمل الأدبي بين شكله ومضمونه ، وانما ينبغي ان نقدر القطعة الأدبية بتمامها ، فلا نقول انها مقبولة في شكلها ومرفوضة في مضمونها ، أو مقبولة في مضمونها مرفوضة في شكلها، فانما هذا نظر قاصر الى الاثر الأدبي ، اذ هو ليس سوى صورة فنية متكاملة .

كيف ندرس الأدب :

اذا كنا فيما سبق قد اعطينا فكرة عامة عن ما هية الادب ، فالسؤال الذى نوجهه بعد ذلك هو : كيف ندرسه ؟

ان دراسة الاثر الأدبي لا بد أن تتصدى لتحليل العوامل التى هى من طبيعة تكوينه كاسلوبه وشكله والعوامل التي تخرج عن طبيعته ، عن نسيجه ، ولكنها تؤثر فيه شكلاً ومضموناً ، وترفع أو تخفض من قيمته .

ان نقطة البداية الطبيعية المعقولة التي ننطلق منها لدراسة اي عمل ادبي هي شرح وتحليل هذا العمل ذاته . فالعمل الأدبي هو الذى يبرر اهتمامنا بدراسة حياة مؤلفه ، والبيئة الاجتماعية التي نشأ فيها ، وكل دراسة ادبية

اخرى . ومن عجب ان تاريخ الادب كان دائماً أشد اهتماماً بالمؤثرات الخارجية فى الأدب منه بمحاولة تحليل الاعمال الادبية ذاتها . وربما كان ذلك راجعاً الى الزعم بأن لكل عصر من عصور الأدب معاييره الخاصة به . ومن ثم انتقل مركز اهتمام الباحثين من الأدب ذاته الى خلفيته التاريخية . وبتقدم العلوم الطبيعية فى القرن التاسع عشر انصرف انتباه الدارسين الى البحث عن أسباب الظواهر ، وتأثر مؤرخو الأدب بهذا الاتجاه فى دراسة العلوم . وانهار علم الأدب ، الذى وضع اساسه ارسطو في كتابه Poetics لأن الركون الى التذوق الخاص بكل قارىء ادى الى الاعتقاد بأن الفن ـ لانه لا يقوم اساساً على العقل واحكامه ـ يجب ان يترك امره « للتقدير » الخاص ، ولا يمكن أن يُسمى هذا التقدير الخاص علماً من العلوم . غير أن سير سيدني لى Sir Sidny Lee يقول فى احدى محاضراته : « اننا فى التاريخ الادبي نبحث عن الاسباب الخارجية ـ السياسية والاجتماعية والاقتصادية ـ التي ينبثق منها الادب » ، وهو فى هذه العبارة يبرر عمل الدارسين العلميين للأدب . الا ان الغموض الذى يكتنف الدراسة الادبية كعلم منظم ، والافتقار الى الوضوح فى البويتيقا Poetics هو الذى يعترض أكثر العلماء حينما يحاولون أن يكونوا موضوعيين فى دراساتهم الادبية .

وفى السنوات الاخيرة تحول النظر نحو دراسة الاعمال الادبية ذاتها دون البحث عن نظريات عامة . وهو تحول طبيعي وصحي . وهو الاتجاه الذي اخذ به I. A. Richards رتشاردز واتباعه الذين اهتموا بالنصوص الشعرية أكثر من اهتمامهم بدراسة النظريات الادبية العامة ، والذى اخذ به النقاد المحدثون فى امريكا . وادرك نقاد المسرحية بصفة خاصة ان احداث الدراما لا تتفق مع احداث الحياة . ويجب الا نخلط بين الحقيقة الدراميةوالحقيقة التجريبية . واكثر المعلقين على الروايات يهتمون بتحليل أساليبها الفنية وطرائق تكوينها اكثر من اهتمامهم بما بين الرواية والبناء الاجتماعي من علاقة .

وكذلك النقاد فى روسيا الحديثة عندما ينكرون تقسيم العمل الأدبي الى شكل ومضمون، انما يشيرون الى أن التأثير الجمالي للقطعة الأدبية هو فى تركيبها لا فى مضمونها . فالشكل عند هؤلاء النقاد هو كل شيء لأنه يشتمل على ما نسميه المضمون ، يتضمن العناصر اللغوية التي تتخذها أدوات للتعبير ، وحوادث القصة ـ مثلا ـ لا تهم بمقدار ما تهمنا الطريقة التي ترتب بها هذه الحوادث ، وما نسميه « بالعقدة » ـ فاذا انت غيرت ترتيب الحوادث فانك بذلك تشوه شكل العمل الفني وتجرده من قيمته الجمالية ـ ولعل الأجدر بنا الا نقسم الأدب الى مضمون وشكل وانما نقسمه الى « مواد أولية » لا تبالي بالجمال ، و « تركيب » وهو ما يعنى بالناحية الجمالية .

ان هذه الطريقة فى دراسة الادب التي تعتمد على النصوص وما فيها من مزايا ذاتية وطرق فنية فى «التركيب» والتي لا تأبه البتة بالعوامل الخارجية ، تحتاج الى مقال منفصل ، ولا يتسع لها المجال فى هذا البحث المحدود الكلمات ، وانما سوف اقصر بحثي هنا على العوامل الخارجية التي ارى انه لا يجوز ولا يمكن انكارها . وهي عوامل بيئية لا تخص بها الماضي فحسب وانما تطبقها كذلك على الأدب الحديث وبالرغم من أن دراسة العوامل الخارجية قد لا تعدو تفسير الأدب فى ضوء ظروفه الاجتماعية وما سبقه وتقدم عليه من اتجاهات وآثار ، الا انها تتحول فى كثير من الأحيان الى تفسير « سببي » ، زاعمة انها تعلل الادب وتفسره وترده الى أصوله الاولى ، ولسنا ننكر ان معرفة الظروف التي نبت فيها عمل من الأعمال الفنية ، تلقى لنا ضوءاً شديداً على هذا العمل وتعاوننا على تأويله . ولكن الادب ، مع هذا ـ فيه من ذاتية مؤلفه ما لا يمكن اخضاعه لأسباب خارجية ـ وليس هناك ـ في مجال الادب ـ تطابق تام بين الاسباب

والنتائج. وليس العمل الفني كظواهر الطبيعة التي يمكن التنبؤ بما يطرأ عليها من تطور اذا وصلنا الى البواعث والأسباب .

وليس من شك فى ان تطور التاريخ وعوامل البيئة لهما اثر واضح فى تشكيل العمل الفنى . وانما تظهر المشكلة عندما نحاول ان ننتقى من احداث التاريخ وعوامل البيئة اسباباً معينة نعزو اليها وحدها التاثير في عمل ما . وذلك بالرغم من ان هناك جماعة من الباحثين يردون الادب كله الى خلق الفرد ، ومن ثم فانهم يرون ضرورة دراسته من حيث سيرة المؤلف وحالته النفسية . وهؤلاء لا يقيمون وزناً للظروف الاقتصادية او الاجتماعية او السياسية العامة في الامة او الشعب الذى ينتمي اليه الفنان او الاديب . وهناك آخرون يرون ان الادب نتيجة للتقدم الحضاري بأسره ويخصون منه ما يسمونه « تاريخ الفكر » ، واصول الدين والفنون الاخرى . وهناك من يرى ان لكل عصر روحاً خاصة به ، او مناخاً ثقافياً معيناً ، او وحدة مستترة تنتظم الفنون جميعاً في كل فترة من فترات التاريخ ، وغير ذلك مما يعد من خلق المجموعة البشرية كلها . وهؤلاء هم الذين يبحثون عن التفسير « السببى » للأعمال الادبية ولعلهم اشد طوائف الباحثين تمسكاً بنظريتهم ، وايمانا بانطباقها على الظاهرة الادبية . وفى ظننا ان ذلك مرده الى انتمائهم الى البحث العلمي والوضعية اللذين سادا فى القرن التاسع عشر . ومنهم من تأثر مباشرة بفلسفة هيجل .

وعندى ان هؤلاء الباحثين من هذه الزاوية مبالغون اشد المبالغة فى العلاقة بين العمل الفني وما سبقه من جهد وتاريخ ، وكذلك بينه وبين البيئة التى ظهر فيها ، ثم ان هذا التفسير السببي للأدب لا يرشدنا الى تحليله او تقويمه.

وفيما يلي محاولة لتقدير اهمية العوامل الخارجية المختلفة التي تؤثر فى الادب .

الادب وسيرة الكاتب :

لا مشاحة فى ان ظهور اي عمل فني الى الوجود هو خالق هذا العمل ، او مؤلفه ، او واضعه . ومن اجل هذا كان تأويل هذا العمل وتفسيره في ضوء شخصية الكاتب وحياته من اقدم طرق الدراسة الادبية واقواها ثباتاً على الزمن .

ويمكن ان نقوم دراسة حياة الكاتب او « سيرته » على اساس علاقتها بالضوء الذى تلقيه على الانتاج الادبي فعلا . ويمكن كذلك ان نبرر دراسة السيرة باعتبارها دراسة لرجل عبقرى يهمنا معرفة العوامل التى اثرت فى تطوره العقلى والعاطفى والسلوكى . وهى دراسة لها قيمتها فى حد ذاتها . ودراسة السيرة فوق ذلك مصدر هام للتعرف على سيكولوجية الشاعر او الكاتب ، وعلى العملية التى تم بها انجاز العمل الادبى واخراجه فى صورة معينة .

دراسة السيرة اذن اما ان تكون بقصد القاء الضوء على العمل الفنى ، او بقصد دراسة رجل عبقرى فذ دراسة تاريخية ، او بقصد دراسة سيكولوجية الفنان او الاديب وهى اغراض ثلاثة متميزة . ويهمنا فيما نحن فيه من بحث ، الهدف الاول لعلاقته بالدراسة الادبية ، اما الهدف الثانى فله قيمته فى الدراسات الانسانية ، فى حين ان الغرض الثالث يفترض ان السيرة مادة لعلم مستقل يختص بسيكولوجية الخلق الفنى وهو علم نستطيع ان نقول انه فى دور التكوين او لما يولد بعد .

السيرة لون قديم من الوان الادب . ومع ذلك فنحن لا نستطيع فصلها عن دراسة التاريخ لأن التتابع الزمنى للأحداث اساس هام من اسسها وكتابة السيرة — في الواقع — لاتفرق من حيث منهج البحث بين تاريخ حياة رجل من رجال الدولة ، او قائد جيش . او

عالم او مشروع ، بل لا تفرق بين دراسة هؤلاء ودراسة رجل من عامة الناس ليس له دور بارز في حياة الامم والشعوب . ولم يجاوز «كولروج» الصواب حين قال : « ان اية حياة ــ مهما تكن تافهة ــ يمكن ان تعرض عرضاً شائقاً اذا رواها القصاص في صدق وامانة وبتعبير قوى واسلوب جميل » وليس الشاعر ــ من وجهة نظر كاتب السيرة ــ سوى انسان يمكن ان نعرض للقارىء صورة عن حياته العقلية والعاطفية والسلوكية ، وما ادى في غضون هذه الحياة من اعمال، مع تقويم هذه الحياة بالقياس الى معايير نستمدها عادة من قانون اخلاقي سائد . وليس ما نظمه الشاعر من شعر سوى واقعة ــ كغيرها نشرها ممكن ، او حدث شبيه بما يقع من احداث في حياة رجل من رجال الأعمال . والمشكلات التي يقابلها كاتب السيرة ــ من هذه الناحية ــ هي مشكلات المؤرخ بعينها . عليه ان يدرس ما خلف الشاعر من وثائق ورسائل ، وما روى عنه الرواة ، وما كتب من مذكرات او دون من ذكريات . وعليه بعد هذه الدراسة ان يتحرى مقدار ما في هذه المخلفات من صدق وامانة . وعندما يشرع في كتابة السيرة يلتقي بمشكلات الترتيب الزمني للحوادث ، وانتقاء ما يذكر واستبعاد ما لا ينبغي ان يذكر ، ومدى حقه في الصراحة في المادة التي تنشر . وكل ذلك ليس من صميم الادب بصفة خاصة .

وتهمنا في هذه الصدد مسألتان : الاولى . الى اى مدى يجوز لكاتب السيرة ان يتخذ الأعمال الادبية ذاتها دلائل على ما يقول ؟ والثانية الى اى مدى تكون النتائج التي يخلص اليها في كتابة السيرة ذات صلة بفهمنا للأعمال الادبية ذاتها ، ولها اهمية في ادراكنا لمعناها ومرماها ؟ .

الواقع ان كثيراً من النقاد يجيب بالايجاب عن هذين التساؤلين ، فكتاب السيرة الذين يستهويهم الشعراء خاصة يرون في آثارهم الادبية ما يدل على اتجاهات خاصة في حياتهم او سلوك خاص لهم ، ويعتقدون ان شعرهم ينم عن سيرتهم بدرجة لاتتوفر لكثير غيرهم من العباقرة البارزين في التاريخ . ولكن هل هذا الذي يرون صواب كله من كل ناحية ؟

عند دراسة العلاقة بين السيرة وادب صاحب السيرة يجب ان نميز بين عصرين من عصور تاريخ الانسان . فانه بالنسبة للآداب القديمة ليس بين ايدينا وثائق خاصة يستطيع مؤرخ السيرة ان يركن اليها . كل ما نستطيع ان نحصل عيه هو من قبيل الوثائق العامة كسجلات الميلاد . او عقود الزواج ، او محاضر القضايا، او ما شابه ذلك ثم ما يمكن ان نستمده من الأعمال الأدبية ذاتها . فقد نستطيع مثلاً ان نعرف شيئاً عن تنقلات شيكسبير . او شئونه المالية ولكنا لانملك اثراً من رسائله ، او يومياته او ذكرياته الخاصة المدونة ، اذا استثنينا حكايات قليلة نشك في صحتها . والجهود الجبارة التي بذلت في سبيل دراسة حياة شيكسبير لم تقدم الينا سوى نتائج محدودة ليس لها فائدة ادبية، وكلها عبارة عن تواريخ احداث امينة ، او نتف تصور حياته الاجتماعية ، لانجد من بينها ما يرشدنا الى تطوره العاطفي أو المسلكي ومن الباحثين في حياة الرجل من ركنوا الى مسرحياته والى شعره واستخرجوا منها قصصاً خيالية عن حياته . وكل ما فعله هارلت وشلجل وداودين ومن حذا حذوهم من بعدهم موضع شك كبير ، ولا يمكن ان يكون ماورد في المسرحيات مرجعاً صادقاً لحياة الرجل . فنحن نرتاب كثيراً حتى فيما يقال من ان شيكسبير قد مر بفترة اكتئاب شديدة اوحت اليه مآسيه وكوميدياته المريرة . اذ ليس من الضروري ان يكون الكاتب في حالة نفسية حزينة لكي يكتب المآسي او يشعر ببهجة الحياة وزخرفها لكي يخرج الملاهي . وليس لدينا دليل قاطع على احزان شيكسبير ، ولا يمكن ان يكون الرجل مسئولاً عن آراء ماكبث مثلاً في الحياة ، ولا نستطيع ان نقول عن يقين انه يؤمن بما جاء على لسان اياجو . وليس هناك ما يدعونا الى الاعتقاد بان بروسبرو يتكلم

بلسان شيكسبير . اننا نخطىء لو عزونا الى المؤلف افكار ابطاله او مشاعرهم او آراءهم ، او ان ننسب اليه فضائل هؤلاء الابطال او رذائلهم . ولا يصدق هذا على الشخصيات الدرامية او على شخصيات القصص والروايات فحسب، وانما يصدق كذلك على الشعر الغنائي حينما يقول صاحبه « انا » فهو في الواقع لايعني نفسه وانما هو يعبر عن رأي موضوعي قد لاتكون له علاقة بذات شخصية ، ان العلاقة بين الحياة الخاصة للكاتب وعمله الأدبي ليست من قبيل العلاقات الواضحة بين المسببات والنتائج .

غير ان هناك طائفة من النقاد تؤمن بصحة السيرة ، ويضيفون ان الظروف قد تغيرت منذ عهد شيكسبير ، فامست دلائل الاثبات في تاريخ حياة الأديب قائمة متوافرة . فقد تنبه الشعراء الى ان الاجيال المقبلة سوف تنظر اليهم وكأنهم احياء فخلفوا لنا كثيراً من الأقوال الخاصة بحياتهم الذاتية ، وجذبوا انتباه معاصريهم فكتبوا عنهم ورووا عن حياتهم . ومن هؤلاء — على سبيل المثال — ملتون ، وبوب ، وجيته ، وورد زورث ، وبيرون . واصبحت بعدئذ دراسة السيرة امراً هيناً ميسوراً ، لأننا نستطيع ان نقارن العمل الادبي بالحياة . والحياة بالعمل الأدبي . بل ان الشعراء انفسهم — والرومانتيكيون منهم خاصة — ليتطلبون هذه الدراسة ويدعون اليها، فهؤلاء يكتبون عن انفسهم ويعبرون عن مشاعرهم الداخلية . ومنهم من اخذ يتجول في انحاء القارة الاوربية نفسها مثل الشاعر الانجليزي بيرون تعرف في كل مكان . هؤلاء الشعراء تحدثوا عن انفسهم في رسائلهم الخاصة ، وفي مذكراتهم اليومية ، وكتبوا احيانا سيرة حياتهم باقلامهم . بل لقد كانوا كذلك يتحدثون عن انفسهم في اقوالهم . وليست « مقدمة » وردزورث سوى سيرة حياته بقلمه . ولا يمكن ان نهمل هذه المخلفات عن حياة الشعراء عند محاولة تأويل قصائدهم ، في حين ان الشعر — كما قال جيته — ليس سوى طرف من اعتراف الشاعر على نفسه .

ويجب ونحن بصدد البحث في العلاقة بين السيرة والأدب ان نذكر ان هناك نوعين من الشعراء : الشاعر الموضوعي والشاعر الذاتي. اما الأول — واليه ينتمي كيتس واليوت — فيقف من الحياة موقفا سلبياً ، يفتح عينيه واذنيه لصوت العالم وحركته يسجل ما يسمع وما يرى دون ان يبرز فيما يكتب شخصيته . واما النوع الثاني فعلى نقيض ذلك يهدف الشاعر فيه الى عرض شخصيته وهو يريد ان يرسم صورة لنفسه ، يعبر عن ذاته ويعترف بما يدور في داخله . ولم يعرف الأدب لفترات طويلة من تاريخه سوى النوع الأول ، الذي يكون عنصر التعبير الشخصي فيه ضعيفاً حتى ان كانت القيمة الجمالية كبيرة جداً . ومن ذلك ما تحدر الينا من ادب الفروسية الخيالية والمقطوعات الغنائية التي شاعت في عهد النهضة الاوربية ، والدراما في عهد اليزابيث والرواية الطبيعية ، وجانب كبير من الشعر الشعبي .

ولكننا حتى في حالة الشعر الذاتي ينبغي ان ندرك الفارق بين عبارة يلقيها الشاعر بقصد ذكر شيء عن حياته الخاصة وسيرته ، واستخدام نفس هذا الدافع في عمل من الاعمال الأدبية . وليس من شك في ان ما يرد مثلاً في الرسائل الشخصية او المذكرات اليومية يختلف جد الاختلاف عن العمل الأدبي من حيث علاقته بالواقع وخاصة حينما يكون هذا العمل الفني وحدة فنية على مستوى رفيع . وعلى هذا الأساس فان شخصية « ماكبث » مثلاً ضعيفة الصلة بواقع حياة الشاعر .

وحتى حينما يشتمل العمل الفني على عناصر يمكن مطابقتها على سيرة الكاتب فان هذه العناصر كثيراً ماتكون محورة في هذا العمل وعلى ترتيب مختلف عن ترتيبها في الحياة الواقعية . وذلك بدرجة تفقدها مغزاها الى

حد كبير ، ولا تعدو ان تكون مادة بشرية تتكامل مع غيرها من العناصر في العمل الفني . وعلى هذا الأساس بين لنا ميير G. W. Meyer مدى اختلاف « مقدمة » ورد زورث التي تعد من غير شك عرضاً لسيرته من حياة الشاعر في الواقع اثناء العملية التي تزعم « المقدمة » انها تتصدى لوصفها .

ان القول بأن الفن تعبير ذاتي فحسب ، وانه تدوين للمشاعر والتجارب الشخصية قول خاطىء من أساسه . ذلك أنه حتى حينما تكون هناك علاقة وثيقة بين العمل الفني وحياة المؤلف ، فان ذلك يعني ان العمل الفني نسخة من الحياة ، ومن ثم فان دراسة الأديب عن طريق سيرته نوع من الدراسة يتجاهل أن العمل الفني ليس مجرد تجسيد التجربة وانما هو دائما آخر عمل من سلسلة أعمال مشابهة ، تهوق صورة الدراما أو الرواية ، او القصيدة ، او غيرها من الاشكال ، محكوم بالتقليد والعرف الادبي ، واذا استندت الدراسة الى حياة الاديب فحسب فان ذلك يكون بمثابة انكار للتقاليد الأدبية التي تسري في الانتاج حتى ان كان ذلك على غير وعي من المؤلف ، كما انه انكار لبعض الحقائق السيكولوجية الساذجة ، فالعمل الفني قد يجسد « حلم » المؤلف اكثر مما يجسد حياته الواقعية ، او قد يكون « قناعا » يختلف عن تكوين المؤلف يتخذه لنفسه ليخفي خلفه حقيقة شخصيته ،او قد يكون صورة للحياة التي يريد المؤلف ان يفر منها . وما يورده المؤلف من حقائق الحياة في عمله الفني انما هو جانب الحياة الذي وجه اليه انتباهه لفائدته في الصياغة الادبية دون جوانب كثيرة اخرى لها اهميتها ، كما ان كثيرا من التجارب التي يرويها تشكلها الى حد كبير التقاليد الفنية التي سلفت والأفكار العامة التي سبقت .

ونخلص من هذا الى ان تفسير العمل الفني بسيرة صاحبه ، وفائدة هذا الجهد ، بحاجة الى فحص دقيق في كل حالة على حدة ، ما دام العمل الفني لا يمكن ان يعد وثيقة صادقة تماما من وثائق تاريخ الحياة ، ولا يتحتم ان يمارس الكاتب صور الحياة التي ينقلها الينا في ادبه والا ما استطاعت اميلي برونتي ان تكتب « مرتفعات وذرنج » . ولو اخذنا بهذا الرأي لترتب عليه القول بأن شيكسبير كان محامياً وكان جنديا ومعلماً ، وفلاحاً ، بل وبنفس هذا المقياس لا بد ان يكون شيكسبير امرأة من النساء لكي يكتب عن تجاربها واحاسيسها .

ولكني اقول ـ برغم هذا كله ـ ان شخصية المؤلف لا يمكن ان تختفي تماما من آثاره الادبية ، انك تقرأ دانتي اوجينه أو تولستوي وتدرك ان هناك شخصا وراء كل عمل من اعمالهم ، وليس من شك في ان هناك تشابها في الصفات بين كتابات المؤلف الواحد في المناسبات المختلفة. غير ان هذه الصفة قد تكون صفة ادبية لا تمت الى شخص الكاتب بصلة . فقد نستخلص الصفة « الملتونية » في ادب ملتون او « الشكسبيرية » في ادب شيكسبير دون ان تكون لدينا معرفة يقينية بحياة الرجلين .

ومهما يكن من امر فان الكاتب حينما يحاول ان يعبر من عرف معين في مسرحية او شكل ادبي آخر لا يسعه الا ان يعرض هذا العرف ممتزجا بخبراته الخاصة ، وبحياته الخاصة . وبهذا المعنى المحدد المقيد تفيد السيرة في دراسة الادب . عندئذ تكون لها قيمة تفسيرية لكثير من الاشارات والكلمات التي ترد في انتاج الكاتب ، كما انها تفيد كثيراً في معرفة نمو فن المؤلف ، وتضجه ، وعوامل تدهوره .

ومعرفتنا بما قرأ الكاتب او الشاعر ، وبصلاته الشخصية برجال الادب او غيرهم ، والرحلات التي قام بها ، والمناظر والبلدان التي شاهدها وعاش في اكنافها ـ كل ذلك من المواد التي تلقي ضوءاً على التاريخ الادبي ، اي تبين لنا الظروف التي احاطت بالاديب ، والمؤثرات التي عملت على تشكيله في صورة خاصة ،

والمواد التى اتخذها مصادر لانتاجه الأدبي . واود ان اذكر هنا ان دراسة السيرة ليست لها قيمة في « النقد » ولا ينبغي لنا ـ كما ذكرت من قبل ـ ان نتخذ عند تقدير عمل فني معين معيار « الصدق » والمطابقة مع الحياة للحكم له . فما أكثر ما كتب في الغزل من شعر لم يستشعر صاحبه الحب حقاً ، وما اكثر الشعر الديني او الصوفى الذى صدر عن رجال ليس في قلوبهم ذرة من ايمان. وان قصيدة « وداعاً . . » للشاعر الانجليزى بيرون تقدم في صدق واخلاص ماكان بينه وبين زوجته من علاقة ، ولا يجوز ان تكون من اجل ذلك من أفضل قصائده . بل ان كثيرا مما كان فيه الشاعر كاذباً ليعد من خير ما خلف لنا من أدب .

الأدب وعلم النفس :

قد تعنى « بسيكولوجية الأدب » الدراسة السيكولوجية للكاتب باعتباره نمطا وباعتباره فرداً ، وقد نعني بها دراسة عملية الخلق الأدبي ، وقد تعنى القوانين السيكولوجية التى تتضمنها الأعمال الأدبية ، وقد نعني بها اخيرا اثر الأدب في قرائه . وهو ما يسمونه « سيكولوجية القراء والمستمعين » وسوف نعرض لهذا المعنى الأخير عندما نعالج في الفقرة التالية « الأدب والمجتمع » . اما هنا فسوف أتعرض للمعانى الثلاثة الاخرى ، وربما كانت دراسة القوانين السيكولوجية التى تتضمنها الأعمال الأدبية أقرب الفروض الثلاثة الى الدراسة الأدبية .

ولنبدأ بسيكولوجية الكاتب : ان طبيعة العبقرية الأدبية كانت دائما مثار التامل والتحليل . وقد تصورها الناس منذ الاغريق مرتبطة « بالجنون » وقيل أن الشاعر « متلبس » يتملكه شيطان ، وهو ليس كغيره من الناس ، يسمو عليهم ويهبط دونهم في آن واحد . واللاشعور الذى ينضح عنه اعلى من مستوى الشعور وادنى منه في آن واحد .

ومن النقاد من عزا عبقرية الشاعر الى ما اطلقوا عليه اسم « الموهبة » وراوا ان هذه الموهبة تعويض للشاعر او الأديب عن نقص عنده في نواح أخرى . فنجد الهة الشعر مثلا في الاوديسي تحرم ديمودوكوس نعمة البصر « ولكنها تعطيه موهبة الغناء الرائعة ، اما تيريسياس قد فقدت البصر ووهبت نعمة البصيرة » وليس من الضرورى ان يكون المعوق علة بدنية ، بل قد يكون نقصاً سيكولوجيا او اجتماعيا ، فقد كان بوب احدب قزماً ، وكان بيرون اعرج ، اما بروست فكان يعاني أزمة نفسية لأنه من أصل يهودي ، وكان كيتس اقصر قامة من متوسط الناس ، وتوماس ولف اطول قامة . غير ان فكرة النقص والتعويض هذه لا يؤيدها بحث علمى دقيق . ومن بين « رجال الفكر » كثيرون ممن كانت لهم عيوبهم البدنية او النفسية او الاجتماعية ، واذن فلا يمكن ان تكون النظرية مقصورة على « رجال الفن والأدب » وحدهم . وانما التفتت انظارنا اليهم في هذا الصدد لانهم اودعوا كتاباتهم اشارات الى ما كانوا يعانون من عيوب . ولأنهم بثوا في انتاجهم ما كانوا يشكون من علل .

ولعل أخطر سؤال نواجهه في هذه النقطة هو هذا : اذا كان الكاتب عصبي المزاج فهل تمده عصبيته بموضوعات عمله الفنى ، أم هل تحفزه فقط الى الكتابة في اى موضوع ؟ فاذا كانت الحالة العصبية مجرد حافز ، فان الكاتب في هذا لا يختلف عن غيره من المفكرين . واذا كانت الحالة العصبية تمتد الى الأعمال ذاتها (كما كانت الحال قطعاً مع كافكا) فكيف يكون عمله مفهوماً لقرائه ، في حين أن هذا العمل لايقوم على التعقل العادى ؟ من راينا ان الكاتب لا يقتصر على تدوين حالة من الحالات العصبية الشاذة . انما يعالج نمطاً من الناس (كما فعل دستويفسكي في الاخوة كرامازوف) ، وكثيراً ما يكون هذا النمط نموذجاً لخلق شخص شاذ شائع في عصره .

وكان فرويد يعد الكتاب رجلاً عصبياً عنيداً يقوم بعمل خلاق لكي يحمي نفسه من التصدع

ولكنه في الوقت نفسه لا يحاول ان يعالج نفسه علاجا ناجعاً شافياً حتى لا تزول عنه صفة الاديب ، والفنان عند فرويد رجل يحلم في يقظته ، ويسلك سلوكا شاذا ، ولكن المجتمع يقر له هذا السلوك . وهو لا يحاول ان يغير من نفسه ليكون في الحياة بطلا" ، او ملكا ، او غير ذلك من الشخصيات التي يود لو كان مثلها وانما يكتفي بتدوين خيالاته ونشرها لكي يكفل لها الخلود . بيد ان هذه النظرة تنطبق كذلك على الفيلسوف وعلى الرياضي البحت وهما لا يبثان آمالهما فيما يؤلفان من اعمال . ولذلك فالتفسير النفسي هنا هو ان الرجل العبقري — فنانا كان او كاتبا او رياضيا او فيلسوفا او غير ذلك — هو من الطراز الذي يكتفي بالملاحظة والتعبير ولا ينهض الى عمل وحركة . وهو راى لا ينصف الاثر غير المباشر او غير المنظور للعمل القائم على التأمل ، ولا ينصف ما يحدث في العالم من تغيرات نتيجة لقراءة الروايات او الاطلاع على الفلسفات . وهو كذلك راى لايرى صاحبه حقيقة واضحة ، وهي ان الخلق ذاته نوع من انواع العمل في العالم الخارجي ، وان الحالم في يقظته اذا كان يقنع بان يحلم بكتابة احلامه ، فان الرجل الذي يكتب فعلا" يشتغل باخراج الباطن الى الظاهر ، وباخراج الحلم الى حقيقة .

وكثيرمن الكتاب كانوا يعزفون كما قلنا عن « الشفاء » التام من حالتهم العصبية او عن « التكيف مع المجتمع » ، لانهم كانوا يخشون ان هم فعلوا ان يكفوا عن الكتابة ، كما كانوا يخشون ان يردهم التكيف الى حالة طبيعية او وضع اجتماعي يلفظونه باعتباره فاسداً .

ومن امثلة الشذوذ عند الادباء — والشعراء منهم خاصة — انهم يخلطون المدركات الحسية التي تاتيهم عن طريق السمع والبصر ، فقد يرى الاديب للصوت لونا ، وقد يكون ذلك نوعاً من التعبير بالتشبيه والاستعارة وهما من الصفات اللازمة للشعر وبخاصة الرومانتيكي منه ، لان عصور التعقل لا تستسيغ هذا النوع من التعبير وتؤثر عليه الصدق والوضوح ، ولا تبحث عن النظائر والمشابهات ، ولا عن الوحدة بين المتفرقات .

ويؤكد اليوت T. S. Eliot هذه النظرة الشاملة عند الشاعر ، لان الشاعر في ظنه يستعيد آثار تاريخ الجنس البشرى ، ويتصل اتصالا" مباشرا بطفولته الذاتية وطفولة جنسه مع تطلعه الى مستقبل ابعد . الشاعر عند هذا الناقد « اشد بدائية واكثر تحضراً من معاصريه » . ويتحدث اليوت كذلك عن « الخيال السمعي » وعن « الصورة المرئية فعلا" التي تراود الشاعر دائما ، وقد تكون لها عنده قيمة رمزية ، لانها تمثل اعماق شعور لا نستطيع ان نسبر غوره » ويرى اليوت كذلك ان هناك صلة بين الحركة الرمزية في الفن والنفسية البدائية ، ويخلص الى ان « عقلية الانسان البدائي التي سبقت العقل المنطقي لا تزال تلح على الانسان المتحضر ولكنها في متناول الشاعر وحده يستغلها ولا يطاردها » .

وفي هذا الراى الذى سقناه لاليوت تلمس بالطبع كارل يونج وترديدا لنظريته التي تقول بان وراء « اللاوعي الفردى » — اى بقايا الماضي المكبوتة ، وبخاصة مهد الطفولة والصبا — هناك « اللاوعى الجماعى » — اى الذكريات المكبوتة عن ماضي الجنس البشرى باسره بل عما قبل ظهور الجنس البشرى .

ويونج له نظرية في الانماط البشرية ، فهى اساسا اربعة ، النمط الذى يفكر ، والذى يشعر ، والذى يرى بالفطرة ، والنمط الذى يحس ، وكل نمط من هذه الانماط الاربعة قد يكون انطوائيا وقد يكون منبسطا . وليس الاديب بالضرورة رجلا" انطوائيا ، بل قد يكون منبسطا ، ومن اى نمط من الانماط الاربعة التي ذكرتها ، ولا يتم اديه والماً عن نمطه ، بل قد يكون الادب الذى يصدر عنه مناقضا او متمماً لما ينقصه .

وهناك الشاعر الغنائى الرومانتيكى

(مثل شيلى) من ناحية ، والشاعر الدرامى (مثل جيته) وشاعر الملحمة (مثل ميلتون) والروائى (مثل جين اوستن) من ناحية اخرى . الاول « متلبس » او يتسلط عليه شيطان . والثانى « صانع » بارادته وقديجمع الاديب بين صفة « المتلبس » و « الصانع » فتكون له فى الحياة رؤيا تملك عليه نفسه ثم يريد بوعى واهتمام أن يعرض رؤياه على الناس بفن وصناعة .

وكان اليونان كما يقول نيتشه يعزون الفن الى الهين ديونيسس وابولو ، الأول ملهم الموسيقي او حالة النشوة ، وهى حالة « التلبس » ، والثانى ملهم النحت أو الصناعة او صياغة الاحلام . وفي هذا الفارق الاساسى بين ادب رومانتيكى وادب كلاسيكى .

وبتاثير نيتشه يقسم عالم النفس الفرنسى ريبو Ribot الفنانين والادباء الى نوعين : الاول « تشكيلى » يتاثر بحواسه ، والثانى « رمزى » وهو الذى يصدر عن انفعالاته ومشاعره . وبتاثير ريبو يفرق البوت بين كاتب يتخيل خيالاً « بصرياً » مثل دانتى وآخر يتخيل خيالاً « سمعيا » مثل ميلتون ، وهناك غير ذلك ضروب اخرى من التقسيم اساسها سيكولوجى ، لانرى بسطها لان المجال يضيق عن عرضها جميعاً .

هذا ما كان من أمر سيكلوجية الكاتب ، اما فيما يتعلق بسيكولوجية الخلق الفنى ، فان البحث فيها يشتمل على جميع الخطوات التى تقع بين الاصول اللاشعورية للعمل الادبى والمراجعات النهائية التى لاغنى عنها لكثير من الكتاب .

وفي هذا المجال ينبغى ان نميز بين التكوين العقلى للشاعر أو الأديب وتكوين القصيدة أو الأثر الأدبى ، أو بين الانطباع والتعبير . يرى كروتشي أن الانطباع والتعبير ــ عند الفنان ــ عمليتان متكاملتان تخضع كلتاهما لقدرته على الحس الجمالى ، فالمصور يلتقط بعينه ما في الطبيعة من جمال فيوضح بالصورة ما يرى . وكذلك الشاعر وكل انطباع ــ مهما تكن واسطة التعبير ــ يتشكل بفن صاحبه .

وقد الفنا ان تطلق على الدافع الباطنى لعملية الخلق اسم « الوحى » وكان اليونان يسمونه Mutes او آلهة الشعر ، وهو فى المسيحية ما يعبر عنه « بالروح القدس » وفى حالة الوحى تختفى الشخصية الواعية للمؤلف او الكاتب ، وكان العمل الفنى يملى عليه من خارج نفسه . وما عليه الا ان يدونه أو يرسمه .

ومن الباحثين من يعتقد ان الكاتب اوالشاعر بوسعه ان يستثير الوحى . اذا هو تعاطى كحولاً او مخدراً . لانه بذلك يبرز ما فى عقله غير الواعى . ويقول كولردج ودى كونسى انهما اذا تناولا قدراً من الأفيون انفتح امامهما عالم جديد باسره ، وخبرات تصلح للعرض لتكون ادبا رائعاً . غير ان الاطباء يؤكدون ان العمل الفنى لا يصدر عن اثر المخدر وانما يصدر كما اشرنا من قبل عن حالة عصبية عند الفنان . ويقول احد النقاد الذين فحصوا اعمال دى كونسي قبل ان يعتاد تعاطي الأفيون ، واعماله بعد التناول ، ان الخصائص واحدة فى كلتا الحالين .

ومن الشعراء وبخاصة فى العصر القديم من كان يضع نفسه اوضاعاً خاصة لكى يتملكه شيطان الأدب فيتكلم او يكتب الأدب . وما اشبه ذلك برجل الدين الذى يأوى الى صومعة ، ويتلو ابتهالات معينة لكى ينزل عليه الوحى فيصدر احكاماً دينية او صوفية . وبعض الكتاب يجدهذه الحالة الموحية فى الهدوء والعزلة التامة ، وبعضهم يجدها وهو وسط اسرته او داخل مقهى عام . ومن الكتاب من لا يأتيه الوحي الا ليلاً لان الليل هو وقت التامل والأحلام وانطلاق العقل الباطن . وبخاصة ان كان الكاتب رومانتيكيا خياليا . وكان ميلتون يرى ان ذهنه لا يخصب ولا ينتج الا فيما بين

الاعتدالين : الربيع والخريف . أما جونسون فكان يهزأ من كل هذه المزاعم ويقول انالأديب يستطيع ان يكتب فى اى وقت شاء ان هو توفر على الكتابة وانصرف اليها ، اما هو شخصياً فلا يكتب الا تحت ضغط اقتصادى وحاجة الى المال . وسواء اخذنا برأى أو بغيره مما سلف فهناك حقيقة سيكولوجية نستنبطها من جميع الآراء وهى ان الانتاج الفنى يرتبط بعادات خاصة وطقوس معينة .

وثمة سؤال آخر يتعلق بالخلق الفنى : هل طريقة الكتابة لها اثر واضح على الاسلوب الأدبى ؟ هل يهم فى شيء اذا كان المرء يكتب مسودة اولى يدونها بالقلم ، او يؤلف مباشرة على الآلة الكاتبة ؟

كان همنجواى يعتقد ان الآلة الكاتبة تدعو الى احكام العبارة قبل ان يدفع بها قائلها الى المطبعة . ويرى غيره ان الآلة الكاتبة تدعو الى الاسلوب الفضفاضى او الاسلوب الصحافي . وسواء كان الأمر هذا أو ذاك فليس لدينا بحث تجريبى يثبت احدى النظريتين . ومن الكتاب من كان يملي على سكرتيره ، ولا يستطيع الانشاء بغير هذه الطريقة ، ومن هؤلاء ميلتون ، وكان جيته يبنى العمل كله فى ذهنه ، ثم يرتجل التعبير عنه لفظاً .

هذه وسائل مختلفة لعملية الخلق الفنى وكلها لا ينتهى بنا الى نظرية عامة فى هذا الصدد . وكل ما لدينا اما طرائق فردية أشار اليها اصحابها مثل الذى خلفه لنا جيته عن نفسه او فلوبير او اليوت . ولدينا كذلك نظريات علماء النفس بشأن الابتكار والاختراع والخيال ، ومحاولة ايجاد عامل مشترك فى جميع حالات الخلقالعلمى والفلسفى والجمالى غير ان كل ذلك لم يؤد بنا الى نظرية ثابتة ثبوت العلم .

وكل معالجة لعملية الخلق الادبى لابد ان تعود الى الدور الذى يلعبه العقل الظاهر والدور الذى يلعبه العقل الباطن فى الانشاء . وفى ذلك تختلف العصور الأدبية ذاتها ، فالعصر الرومانتيكى يمجد اللاشعور،والعصر الكلاسيكى يمجد الشعور والعقل . ومن ثم كان الأدب الرومانتيكى ذاتياً ، والكلاسيكى موضوعياً وان تكن هناك فروق اخرى بين الاتجاه الرومانتيكى والاتجاه الكلاسيكى لا ينبغى اغفالها .

ويجب ان نذكر ان الخلق الأدبى ليس ابتكاراً لافكار وصور ، وانما هو ايضا طريقة معينة فى استعمال الالفاظ وايجاد ما بينها من روابط . واذا كان « تداعى المعانى » صفة من صفات الكاتب الروائى ، « فتداعى الألفاظ » صفة من صفات الشاعر . ويؤدى بنا ذلك الى النظر فى خلق الشخصيات الروائية . لاشك في ان بعضها نتيجة المشاهدة الشخصية ، وبعضها منقول عن ادب سابق ، وبعضها الآخر تعبير عن ذاتالكاتب ونفسه . ولذلك فان كثيراً من الشخصيات الروائية ليس فى الواقع صوراً من الحياة ، ويقول احد علماء النفس ان الشخصية الروائية ليست الا « اسقاطاً » لمؤلفها ، ففاوست ومفستوفيليس وفرتروولهلم مايستر كلها « اسقاطات » فى قصص روائى لاوجه مختلفة من طبيعة جيته ذاته . كل صفة في الكاتب بذرة لشخصية روائية . فالاخوة الأربعة كارامازوف صفات متنوعة عند دستويفسكي . وقد يبرز الكاتب صفة فى نفسه في تصوير بطلة نسائية ، ومن الأقوال المأثورة عن فلوبير « ان مدام بوفارى هي انا » .

ومن الطبيعى أنه كلما تعددت الشخصيات التى يخلقها المؤلف وانفصلت احداها عن الأخرى اشكل علينا تحديد شخصية المؤلف واختفى الكاتب فى مسرحياته . فمن العسير علينا مثلاً ان نحدد شخصية شيكسبير من شخصياته المسرحية لكثرتها وتنوعها .

وانتقل الآن بعد الحديث عن سيكولوجية الكاتب وعملية الخلق الفنىوصلتها بشخصيته الى مشكلة اخرى في العلاقة بين علم النفس

والادب : هل يمكن ان نستخدم علم النفس في تفسير الاعمال الادبية وتقييمها ، وهو ما يهمنا اكثر من غيره في باب النقد الادبي؟ ليس من شك في ان بعض الكتاب كانوا يؤمنون بنظريات معينة في علم النفس اثرت في اعمالهم الادبية ، وهل ننكر ما « لتحليل النفس » من اثر في الروايات الحديثة ؟

وقد يكون « علم النفس » كغيره من المواد الاولية والمعارف التي يستمد منها الكاتب خبراته ، شانه في ذلك شان علمه مثلا « بالفلك » او «التاريخ» اي ان الادب ليس توضيحاً لنظريات نفسية ، وانما هو في صوره المختلفة ، من شعر الى رواية الى مسرحية الى غير ذلك ، تعبير جميل عن آراء الكاتب ايا كان مصدر هذه الآراء .

ولنفرض جدلاً ان الروائي بصفة خاصة ينجح في خلق شخصيات تسلك سلوكا ينم عن « صدق سيكولوجي » فهل لهذا الصدق قيمة فنية . ان كثيراً من الاعمال الفنية الكبرى يخالف معايير السيكولوجيا ، فهو قد يعرض مواقف شاذة خيالية مما لا يتعرض له علم النفس . والأدب لا يلتزم الصدق السيكولوجي كما لا يلتزم الواقع الاجتماعي . وقد تكون لمعرفة الكاتب باصول علم النفس قيمتها ، ولكنها قيمة ثانوية اذا قيست الى قدرته على التركيب وايجاد التماسك بين أجزاء العمل الفني . وقد يعرف الاديب الحقائق النفسية بالفطنة دون دراسة منظمة ، ويفيد منها في ادبه فيحكم احساسه بالواقع ، ويشحذ من قوة الملاحظة عنده ويعاونه ذلك على خلق انماط لم يسبقه اليها أحد .

الادب والمجتمع :

يقول الناقد الادبي دى بونالد De Bonald « الأديب تعبير عن المجتمع » ولعل هذه العبارة هي نقطة البداية في البحث عن العلاقة بين الادب والمجتمع . وكلنا نتساءل : ماذا يعني دى بونالد بهذه العبارة ؟ اذا كان يفترض ان الادب في اي عصر من العصور يعكس الوضع الاجتماعي السائد « تماما » فهو لاشك مخطىء فيما زعم . واذا كان يعني ان الاديب يصور بعض جوانب الحياة الاجتماعية فقط فالعبارة اذن ليس فيها دقة العلم ولاشمول التعريف واذا كان يعني ان الادب يعكس الحياة او يصورها كان في ذلك اشد غموضاً وابعد عن دقة الوصف والتعريف . ان الكاتب لامفر له من التعبير عن تجربته وفكرته العامة عن الحياة ولكن ذلك ليس معناه انه يعبر عن الحياة كلها في كل وقت او حتى في عصر معين من عصور التاريخ . واذا قلنا ان الكاتب يجب ان يعبر عن الحياة في زمنه تعبيراً كاملاً وان يمثل عصره ومجتمعه ، فاننا بذلك نضع معياراً معيناً لتقييم الادب . فالاديب وفقاً لذلك يجب ان يكون على وعي باوضاع معينة في المجتمع ، مثل موقف البروليتاريا او اصحاب رؤوس الأموال ، ولا ياخذ بهذا الراي كل من عرفنا من النقاد ، وان كان هيجل وتين يريان ان الفنان يجب ان يصور حقائق التاريخ والاجتماع ، ومن ثم تعد آثاره من الوثائق او الآثار التاريخية التي نعتمد عليها في كتابة التاريخ . فاذا لم يكن الادب كذلك فقد قيمته . ولكن هذه النظرية – كما اشرت من قبل – تتعلق بنقد الادب وتقييمه ، ولا تختص بوصف العلاقة بين الأدب والمجتمع .

وهي علاقة اساسها علم الاجتماع فيما يتعلق أولا بالكاتب ، وحرفة الأدب والأساس الاقتصادي للانتاج الأدبي ، ومكانة الكاتب في المجتمع وايديولوجيته مما يمكن ان نلمسه في نواح اخرى للنشاط الانساني غير التعبير الأدبي . وما يتعلق ثانياً بالقراء او المستمعين والتأثير الاجتماعي للادب في مسلكهم ، وما يتعلق ثالثاً بالمحتوى او المضمون الاجتماعي للأعمال الأدبية ذاتها .

ولما كان الكاتب عضواً في المجتمع فان دراسته تتعلق بالطبقة الاجتماعية التي ينتمي

اليها كما تتعلق بسيرة حياته الخاصة . ويمكن بالدراسة ان نبرز مدى ما أسهم به الأوستقراط، او البورجوازيون ، او البروليتاريا ، في المجال الأدبي في مختلف العصور وفي مختلف البلدان . ففي امريكا نجد اكثر الأدباء من ابناء التجار واصحاب المهن ، واكثر الأدباء في اوروبا ينتمون الى الطبقة الوسطى لأن الأرستقراط هناك مشغولون بالمجد أو تزجية الفراغ ، وهو ما لا يتوافر للأديب ، كما ان الطبقات الفقيرة لا تجد فرصاً كافية للتعلم لكي يظهر من بينهم أدباء مرموقون . اما في انجلترا فالوضع يختلف عنه في القارة الاوربية لأن الارستقراط هنا لم يعزلوا انفسهم عن العامة كما فعلوا في أوروبا لأن كثيراً من الأرستقراط في انجلترا كانوا ـ بحكم قانون الميراث هناك ـ لا ينخرطون في سلك الأغنياء فالميراث كان للأبن الأكبر وحده . وقد نجد من بين أبناء الفقراء في انجلترا ادباء مثل بيرنز وكارليل وانما هؤلاء في الغالب اسكتلنديون نظراً لسياسة الديمقراطية هناك وعدم التمييز بين الطبقات . اما في روسيا فأكثر الكتاب قبل تشيكوف من اصل ارستقراطي ، وبقيت الحال كذلك حتى جاءت الثورة الروسية الاقتصادية الشيوعية فغيرت الأوضاع وقاربت بين الأفراد في وضعهم الاجتماعي بمحاولة تذويب الفوارق بين الطبقات ، فظهر الادباء من أبناء العامة .

من اليسير ان نجمع مثل هذه الحقائق، ومن العسير أن نحدد دلالتها. هل الأصل الاجتماعي والطبقة التي ينتمي اليها الأديب والبيئة تحدد له ايديولوجية خاصة وتعين له ولاء اجتماعياً خاصاً ؟ لو كان ذلك كذلك لكان شيلي، وكيتس وكارليل ، وتولستوى امثلة واضحة لخيانة الأديب لطبقته الاجتماعية . وليس من الضروري ـ خارج روسيا ـ أن يكون الكاتب من البروليتاريا لكي يكون شيوعياً .

والواقع ان الأصل الاجتماعي للكاتب يلعب دوراً يسيراً في المشكلات التي تثيرها مكانته الاجتماعية ، او ولاؤه الاجتماعي ، او ايديولوجيته . اذ أن الكاتب كثيراً ما يضع نفسه في خدمة طبقة غير طبقته . واكثر شعراء البلاط في التاريخ من الطبقات الدنيا . ولكنهم يصطنعون أذواق رعاتهم ومذاهبهم في الحكم .

ولو اردنا فعلا ان نتعرف الى النظرة الاجتماعية للكاتب ، فاننا لا ينبغي ان نقصر البحث فيما كتب ، بل علينا أن نرجع كذلك الى سيرته الذاتية ، ودراسة شخصه كمواطن له آراؤه في موضوعات اجتماعية وسياسية لها اهميتها ولها خطرها ، وله نشاطه في قضايا العصر الذى عاش فيه .

وفي الآثار الأدبية المختلفة درجات متفاوتة من تعبير الادب عن الظروف الاجتماعية المحيطة ، فالأدب الشعبي يكاد ان يكون صورة صادقة لأوضاع المجتمع في حين أن الأدب العبقري الفذ قد يكون بعيد الصلة عن المحيط الاجتماعي الذى ظهر فيه ، فهو يصدر من المثقفين الأحرار الذين لا تحكمهم الآراء السائدة .

وقد شرعت الدراسة الأدبية في البحث عن العلاقة بين الفنان ومجتمعه . الفنان الشعبي يعتمد اعتماداً قوياً على فضل جمهوره . وفي العصور الوسطى بدأت تتكون جماعات فنية من كتاب وعلماء ومطربين يحاولون الاستقلال بذواتهم ويكونون النقابات التي تحفظ لهم مكانتهم بحيث لا يكون للجمهور او السادة الحكام فضل عليهم او توجيه لهم . وفي عصر النهضة ظهرت طبقة « الانسانيين » الذين كانوا يجوبون الأقطار يقدمون خدماتهم لمن يتولى رعايتهم ، وامسى الأديب في بعض الأحيان رجلاً يُخشى بأسه ويُحسب لقلمه حساب، حتى وان كان لا يظفر بالتقدير الحقيقي والاحترام .

ثم انتقلت في العصور الأخيرة تبعية الكاتب للجمهور او النبلاء بعامة الى الناشرين الذين باتوا هم وحدهم تقريبا اصحاب الصلة بالقارىء . وظل نفوذ الكنيسة ونفوذ اصحاب المسارح باقياً في بعض الحالات . واحيانا نجد

الكاتب يحاول الاستقلال التام عن كل هيئة او كل راع فتسوء حالته المادية كما كانت الحال مع دكتور جونسون الذى كان يتحدى النبلاء ولا يبالى ، وقد يثرى من قلمه كما كان بوب الذى جمع اموالاً طائلة من ترجمته لهومر .

ولم يظفر الأديب بالجزاء المادى الوافر الا فى القرن التاسع عشر حينما استطاع رجال من امثال سكوت وبيرون أن يفرضوا نفوذهم على الذوق والراى العام . وكان فولتير وجيته قد اضافا كثيراً الى مكانة الكاتب واستقلاله فى القارة الأوروبية . وكان لنمو الجمهور القارىء بانتشار التعليم ، ولتأسيس المجلات الكبرى مثل « ادنبره » و « كورنرلى » اثر واضح فى استقلال الأدب عن تشجيع الخاصة من الناس.

وكان الفلاحون فى القرن الثامن عشر يقراون ما يقرأ السادة ورجال الجامعات . اما فى القرن التاسع عشر فلم يعد للأدب جمهور واحد بل عدة جماهير لكل منهم اهتمامه الخاص ، فتنوعت الكتابات وتطورت الى حد كبير لتقابل اذواقا متعددة . وبتنا فى العصر الحاضر نجد ادبا خاصاً بالأطفال وادباً للشباب ومجلات نوعية لمختلف الحرف ، وشئون المنزل ، وصحفاً اسبوعية ، وقصصاً واقعية . واخذت الكتب والمجلات تمعن فى التخصص وتبحث فى كل حالة عن ناشر هو ايضا من المختصين .

ومما تقدم تجد ان الأساس الاقتصادى للأدب والمركز الاجتماعي للكتاب يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالجمهور الذى يتوجه اليه الكاتب بالخطاب ويعتمد عليه فى حياته المادية . وحتى ان كان رعاة الادب من ارستقراط القوم فهؤلاء الأرستقراط ينخرطون فى سلك الجمهور . وكثيراً ما يضغط الجمهور على الكاتب فيضطر الى محالفته ولا يخرج عن عرفه ومالوفه . وحتى فى العصور البدائية التي ازدهر فيها الشعر الشعبي كان الشاعر يعتمد على السامعين واذواقهم الى حد كبير . وكان لا بد له لكي يؤثر فيهم من ان يستثير اعجابهم وسرورهم . ولسنا بحاجة الى ان نشير هنا الى ان نجاح المسرحية يتوقف الى حد كبير على جمهور المشاهدين . وكان ادراك العلاقة بين الجمهور والأديب امراً هيناً حينما كان الجمهور محدود العدد فلما تضخم جمهور القراء والمشاهدين امسى تحديد هذه العلاقة امرا شاقا عسيراً وبخاصة عندما باتت صلة الأديب بجمهوره صلة غير مباشرة ، بل تقوم بها هيئات وجمعيات ومؤسسات ، ونواد ، واكاديميات ، وجامعات ، كما تقوم بها المجلات والدوريات ودور النشر . وعندئذ ، وفى هذه المرحلة ، تظهر اهمية الدور الذى يؤديه الناقد، وكل هذه العوامل لها اثرها في تحديد نوع الأدب الذى يشيع بين الناس ، واظهار ادباء وخنق آخرين .

وتولت الحكومات اخيراً ــ وبخاصة فى الدول الشمولية ــ رعاية الأدب ، وتشجيع الادباء ، وملكت فى يدها توجيهه والرقابة عليه. لمظم بذلك دور الأدب فى تشجيع الاقليمية والقومية ... والاشتراكية او الشيوعية . وقد تفشل الحكومة فى تحقيق غرضها ، ولكن ذلك لا ينفي ان الحكومات بوسعها أن توفر امكانات الخلق لاولئك الذين يسخرون انفسهم لاذاعة اتجاهات الدولة ونشر سياستها وتاييدها . وذلك يؤدى بطبيعة الحال الى شعبية الأدب ، وتشجيع الفنون الشعبية ، واقتراب الفنان من مجتمعه واندماجه فيه .

وبالرغم من ان اذواق الطبقة العليا ومعاييرها فى الفن تنتقل عادة الى الطبقات السفلى ؛ الا ان العكس كذلك قد يحدث فتنتقل اذواق الطبقة السفلى ومعاييرها الى الطبقة العليا ، وعندئذ يشتد الاهتمام بالفولكلور والفن البدائي . وليس من الضرورى أن يبقى وضع مقاييس الجمال فى يد الطبقة المتقدمة اجتماعياً . فان التاريخ يدلنا على ان البورجوازية تملكت زمام الأمر فى الأحكام الجمالية فى الوقت الذى بقيت فيه مقاليد الحكم السياسي فى يد الطبقة الارستقراطية .

وكذلك تختلف مقاييس الجمال باختلاف الاجيال ، فالشيوخ محافظون والشباب مجددون وباختلاف الاجناس، فالرجال يميلون الى التعمق والنساء الى السطحية ، وفى الأدب ـ كما فى الازياء ـ طرز حديثة يتشبث بها الناشئون ، وهي سريعة التغيير والتبديل وبخاصة فى عصرنا الحاضر الذى تتغير فيه العلاقات الاجتماعية بسرعة غير معقولة .

وعندما يحس الكاتب كما يقول الناقد الروسي جورجي بليخانوف Georgi Plekhanov تناقضا بين اهدافه واهداف المجتمع الى درجة تدعو الى اليأس من تغيير الأوضاع ، ينشأ نوع من العداوة بين الفنان والمجتمع ويميل عندئذ الى العزلة والى التجمع فى أمكنة خاصة مثل Greenwich Village قرية جرينتش فى نيويورك وهى ظاهرة تدعو الى دراسة خاصة .

وبالرغم من الجهود الكثيرة التي بذلت فان العلاقة بين الانتاج الادبي واسسه الاقتصادية، وتأثر الكاتب بالجمهور ، لا تزال بحاجة الى مزيد من البحث والدراسة . ان علاقة الكاتب بالجمهور او براعيه ليست مجرد المطابقة بينه وبينهم او اعتماده عليهم ، فكثير من الكتاب ينجح فى خلق جمهوره الخاص . وكل كاتب ـ كما يقول كولردج ـ عليه ان يخلق ذوقه الخاص الذى يستسيغه .

ان الكاتب لا يتأثر بالمجتمع فحسب بل يؤثر فيه ايضا . فالفن لا يكتفي بمحاكاة الحياة بل يحاول ان يشكلها كذلك ،وكثير من الناس يرسمون حياتهم ويخططون لها على غرار حياة الأبطال والبطلات فى القصص التي قرأوها . كم من شاب عاشق كان عشقه متأثراً بالصورة الادبية التي ارتسمت فى ذهنه ، وكم من مجرم ارتكب جريمته بالطريقة التي روتها القصص ، بل وكم من شاب قد انتحر فعلاً على الصورة التي وردت فى « آلام فرتر » لجيته او فى « الفرسان » لديماس . ولكن هل بوسعنا أن تحدد تماما تأثير الكتاب في القراء ؟ هل من الممكن ان نصف تأثير السخرية الادبية ؟ هل غيّر فعلاً اديسون من اخلاق المجتمع ، وهل كان دكنز فعلاً عاملاً من عوامل الاصلاح الاجتماعي ، واصلاح مدارس البنين والسجون ومساكن الفقراء فى انجلترا ؟ وهل كانت هاريت ستو Stowe فعلاً « المرأة الصغيرة التي اشعلت الحرب الأمريكية » بكتابها « كوخ العم توم » ؟ وهل غير كتاب « ذهب مع الريح » نظرة اهل الشمال ازاء الحرب التي اشعلتها مسز ستو ؟ وكيف اثر همنجواى وفوكنر فى قرائهما ؟ والى اى مدى كان تأثير الادب فى ظهور القومية الحديثة ؟ لا شك فى ان الروايات التاريخية لوالتر سكوت قد فعلت فعلها فى تقوية الكبرياء الوطني عند اهل اسكتلندا خاصة .

ونستطيع ان نقول دون ان نتجاوز الصواب ان الشباب يتأثرون مباشرة بما يقرأون اكثر مما يتأثر الكبار ، وان القراء من ذوى الخبرة اليسيرة يحبون الادب ، ويصدقونه فى سذاجة باعتباره محاكاة للحياة لا تفسيراً لها ، وان من ضاقت عنده دائرة الكتب التي يطلع عليها يأخذ المكتوب مأخذاً اكثر جدية من غيره من القراء المتمعين المحترفين . غير ان كل هذه الآراء افتراضية لم يؤيدها استقرار او استطلاع للرأى على طريقة علمية ، ولكننا يجب الا نغالى من شأن الخبرة والتجربة فى هذه الامور ، على ان يتسع مجال البحث فيشمل اكبر عدد ممكن من القراء فى مختلف الامم ، ولا يقتصر على قلة من القراء لا يمكن ان تكون خبراتهم حكماً صحيحاً .

ان اكثر الطرق شيوعاً ـ على كل حال ـ فى دراسة العلاقة بين الأدب والمجتمع هي تلك التي تتناول دراسة الاعمال الأدبية ذاتها باعتبارها وثائق اجتماعية ، وصوراً للواقع الاجتماعي فى العصر الذى ظهرت فيه . ولسنا نشك فى ان الادب يمكن ان يمدنا بالصورة الاجتماعية التي تصدق على الواقع ولو الى

حد . يقول توماس وارتون Thomas Warton مؤرخ الشعر الانجليزى « ان الادب يتميز بانه يسجل ملامح العصر بامانة واخلاص ، ويعبر بصدق عن المعاملات السائدة بين الناس » وعنده ـ وعند كثير ممن خلفه من النقاد القدامى ـ ان الأدب قبل كل شيء اشبه بمتحف يعرض عادات الناس وأزياءهم ، ومصدر هام من مصادر تاريخ الحضارة . ولا مشاحة فى أن كثيراً منا انما يستمد انطباعه الاساسى عن المجتمعات الأجنبية من قراءة الروايات ، من سوفوكلير ، وجلزوردزى ، وبلزاك ، وترجنيف .

والأدب كوثيقة اجتماعية يمدنا من غير شك بالخطوط العريضة للتاريخ الاجتماعى ، فحكايات كانتربرى لشوسر تعرض علينا صورة عامة عن التدهور الاجتماعى فى عصره . كما ان شيكسبير فى مسرحيته « زوجات وندسور المرحات » وبن جونسون فى كثير من مسرحياته وتوماس ديلونى يصورون لنا الطبقة الوسطى فى عهد اليزابيث ، واديسون وفيلدنج وسموليت يرسمون لنا صورة صادقة عن البورجوازية الجديدة فى القرن الثامن عشر . كما ان جين اوستن تصور أعيان الريف وقسس القرى فى مطلع القرن التاسع عشر . وترولوب وثاكرى ودكنز يصورون العصر الفكتورى . ويصور جلزوردزى وولز الطبقة الوسطى فى اوائل القرن العشرين . ويصور بنت Bennet الحياة فى المدن الريفية .

ويمكن ان نذكر عدداً مثل هؤلاء ممن يصورون الحياة الاجتماعية فى أمريكا مثل ستو وهاولز وشتاينبك ، وعدداً آخر ممن يصورون هذه الحياة فى فرنسا ومنهم بلزاك وبروست ، وغيرهم فى روسيا مثل ترجنيف وتولستوى الذين اعطونا صورة واضحة عن حياة الاقطاعيين فى روسيا . واذا قرانا تشيكوف ارتسمت فى أذهاننا صور واضحة عن التجار والمثقفين ، والواقع ان كل صورة من صور المجتمع يمكن العثور عليها بين صفحات الكتب الأدبية .

غير ان امثال هذه الدراسات ليست كبيرة القيمة لأنها تعد الأدب مجرد مرآة للحياة ، ومحاكاة لها . كما أننا يجب ان تأخذ فى الاعتبار طريقة الكاتب فى معالجة الموضوع ، هل هو واقعى يهمه تسجيل الحقائق كما حدثت ؟ ام هل هو ساخر ، أو كاريكاتورى ، أو خيالى رومانتيكى يمجد فكرة معينة تملك عليه مشاعره ؟ كل حالة من هذه الحالات تعالج الأمر الواقع بطريقة خاصة ، ولا بد لنا من الحذر الشديد عندمحاولة ادراك مرماها . يقول الكاتب الالمانى كون برامزتت Kohn Bramstedt « لا يستطيع الحكم على مطابقة الأنماط الاجتماعية وأنواع سلوكها ـ كما وردت فى القصص ـ على الامر الواقع ، وتقدير ما هو خيالى منها ، وما هو تعبير عن آمال الكاتب ، وما هو صادق فعلا ـ لا يستطيع ذلك الا باحث له دراية بتكوين المجتمع يستمدها من مصادر اخرى غير الأدب » .

ومع ذلك فان هذا العالم الالمانى لم ينكر أن بعض مظاهر السلوك العام بين الناس ـ مثل صراع الطبقات ، وكراهية اليهود ـ يصورها الأدب بطريقة افضل من اية وسيلة علمية اخرى ، بشرط ان نفسر الأدب تفسيراً صحيحاً . وفى العصور القديمة كانت المادة الأدبية تقريبا هى المصدر الوحيد لمعرفة الصورة الاجتماعية لأن الكاتب السياسى او الاقتصادى او الاجتماعى لم يكن قد ظهر بعد .

ودراسة الشخصيات الروائية تعاوننا على

فهم الموقف الاجتماعي بعامة ، وتؤدى بنا الى معرفة تاريخ بعض الأفكار الدينية والمثل الخلقية ، فهي اقدر من غيرها على تبصيرنا بنظرة العصور الوسطى مثلاً الى الخيانة والى الربا ، ونذكر في هذا الصدد صورة شيلوك لشيكسبير التي رسمت لنا الرأى السائد عن اليهودى المرابى .

ثم الم تقدم لنا الكوميديا الانجليزية بعد عودة الملكية صورة صادقة عن الارستقراطية المنحلة المستهترة في بريطانيا ، فلم تكن مجرد حيل فنية لصياغة الادب ، او عرضاً للهو والتسلية فحسب ، مهما يكن هنالك من فارق بين الحياة في واقعها والصورة الأدبية التي رسمها كتاب المسرحيات في ذلك الحين .

ان الادب يظهر في وسط اجتماعي ، وفي بيئة معينة ، وهو جانب من الثقافة السائدة ، ويرى « تين » الناقد الفرنسي الكبير ، ان الاجناس البشرية (العنصر) والوسط الاجتماعي ، والفترة التاريخية ، هي العوامل الرئيسية التي تؤثر في شكل الادب وفي مضمونه . ولا يهتم « تين » بالعنصر او الفترة التاريخية كما يهتم بالوسط والبيئة ، لأن العنصر معناه الخلق العام « للشعب » او « روح الشعب » وهي دراسة بطبيعتها غامضة ، كما ان الفترة التاريخية معناها انتقال من وسط الى وسط او من بيئة الى اخرى . فدراسة الوسط اذن هي اهم ما يعنى به « تين » ، على ان « تين » لا يقصر معنى الوسط على البيئة الجغرافية ، بل يمتد معناه عنده ليشمل ما وراء الأعمال الفنية من تقاليد ادبية ولغوية سابقة ، وهي تقاليد لا بد بالضرورة ان يحيط بها جو اجتماعي عام . على ان الادب كذلك يرتبط مباشرة بالاوضاع السياسية والاقتصادية في البلاد التي يظهر فيها ، لأن هذه الأوضاع لها علاقة بالتربية ، وبالتالي لها علاقة برأي الكاتب في موضوعات اجتماعية عامة كالحب ، والعقائد الدينية ، وان كان ذلك يحدث بطريق غير محسوس ولا منظور .

وعلى ذلك فان الباعث على كتابة الادب وتلوين الكتابة الادبية بلون خاص لا يمكن ان يرجع الى مصدر واحد ـ لا يمكن ان يكمن مثلاً في العوامل المناخية والبيولوجية والاجتماعية وحدها كما يقول « تين » ، ولا في « روح الشعب » وحدها كما يقول « هيجل » ، ولا في وسائل الانتاج كما يزعم الماركسيون .

ومما يدحض النظرية الماركسية ان تاريخ الثقافة يدلنا على ان الادب انتابه كثير من التغير والتطور في القرون العديدة التي تقع بين اوائل العصور الوسطى وظهور الرأسمالية بعد انتهاء هذه العصور ، في حين ان وسائل الانتاج كادت ان تبقى كما هي طوال هذه الفترة . وقلما نجد علاقة مباشرة بين التطورات التكنولوجية والانتاج الأدبي في أى عصر من العصور . ولقد ظهرت آثار الثورة الصناعية عند رجال الاقتصاد والفكر الاجتماعي في القرن التاسع عشر قبل ظهورها بعشرات السنين في الروايات الانجليزية حينما تأثر بها جاسكل ، وكنجزلي ، وشارلوت برونتي ، في اربعينيات هذا القرن .

ان الحالة الاجتماعية في بلد ما لا يمكن ان تحدد الأشكال الأدبية او الذوق الأدبي في هذا البلد . وان كان رجل من رجال الاقتصاد مثل كينز Keynes يعلل ظهور شيكسبير وغيره من كبار الكتاب ممن عاصروه بالرخاء الاقتصادى الذى خلق جواً من الخفة والمرح والتحرر من الهموم الاقتصادية . ولكننا نتساءل ولماذا لم يحقق الرخاء الاقتصادى مثل هذا النبوغ

الأدبي في الولايات المتحدة في العشرينات من هذا القرن ، ولماذا لم يظهر كبار الكتاب في ذلك الحين في بلد آخر غير انجلترا . هذا ولم يكن شيكسبير في كل ما كتب رجلاً متفائلاً ، بل ان تراجيدياته لتنم عن حزن عميق في نفسه ، وقد يكون فيما صور من مصارع العظماء في مسرحياته تصوير لارستقراط العصور الوسطى الذين فقدوا قدرهم الاجتماعي في عهد اليزابيث . بل ان ماركس نفسه تحير في العلاقة بين الأدب والاجتماع برغم ماديته الشديدة ، فالعصور الحديثة اكثر انتعاشاً من الناحية الاقتصادية من عهد الاغريق ، ولكن ادبنا الحديث لا يمكن ان يقارن بادب اليونان في عمقه وجماله وقيمته . وقد توقع ماركس ان يتلاشى تقسيم العمل في المستقبل عندما يصبح المجتمع لا طبقياً ، فلن يكون هناك فنانون متخصصون متفرغون للفن . ولن يكون هناك مصورون او ادباء يكرسون حياتهم للتصوير او الأدب ، بل سوف يكون هناك ــ على أحسن الفروض ــ رجال يقومون باعمال من بينها التصوير او الأدب كهواية او زيادة .

واخيراً نقول في باب العلاقة بين الأدب والمجتمع ، ان الادب لا يمكن ان يصبح بديلاً عن علم الاجتماع او السياسة ، ولا يمكن ان يكون مسئولاً عن تصوير حالة اجتماعية او اقتصادية ، بل ان اهدافه جمالية بحت ، والجمال وحده هو الذي يبرر وجوده .

الأدب والفكر :

كثيراً ما يفحص النقاد الأدب على اساس انه شكل من اشكال الفلسفة . وانه لا يعدو ان يكون فكراً مصاغاً على صورة من الصور ، فيحللون القطع الادبية ليستنبطوا ما فيها من افكار ، ويشجعون طلابهم على تلخيص الاعمال الأدبية واستخلاص ما فيها من فلسفة واحكام عامة . وقد بالغ العلماء الألمان خاصة في هذا الاتجاه ومنهم أولريشي Ulrici الذى بذل جهداً جباراً ليعرض لنا آراء شيكسبير كأن الرجل له رسالة فلسفية .

وهناك من يقول بعكس ذلك تماما ، وينكر وجود اية علاقة بين الفلسفة والادب ، فيقول جورج بوس George Boas مثلا « ان الافكار في الشعر معروفة من قديم ، لا جديد فيها ، وكثيراً ما تكون باطلة ، ولا يتصيد الفكر في مضمون الشعر الا مراهق لم ينضج بعد ، لا يدرس الشعر الا لما يحتويه من افكار » ويوافقه في ذلك اليوت الذي يقول ان دانتي نفسه او شيكسبير ذاته لم يعطنا فكرا جديدا . ونحن نشارك بوس واليوت الرأى . وبخاصة في الشعر الغنائي ، وليس ما في الادب المحض من فلسفة الا افكاراً بدائية او احكاماً عامة سبقته فيه الفلسفة وقامت بتحليله وتعليله . وكثيراً ما تكون الحكمة التي نستخلصها من عمل ادبي مصاغة في عبارة موجزة ، او في بيت من الشعر ، وليس اشد خطأ في النقد وتقييم الأدب من ان تاخذ عبارة من موضعها او بيتاً من قصيدته وتدرسه وحده منفرداً . ان ذلك يهدم القيمة الأدبية للقطعة كلها ويدل على عدم ادراكنا لقيمة البناء في الادب .

اننا لا ننكر ان الأدب وثيقة من وثائق تاريخ الفكر والفلسفة ، لان التاريخ الادبي يسير في خط مواز لتاريخ الفكر وتنعكس فيه الأفكار . وكثير من الشعراء باحوا صراحة بانتمائهم الى فلسفات معينة . ولكن هذا ليس معناه ان الأدب تعبير مباشر عن فكر الانسان . وانما الاصح ان ناخذ في هذا الموضوع بنظرية لافجوى Lovejoy فيما اسماه « تاريخ الأفكار » ، وهو يفرق فيها بين فكر فلسفي بحت وفكر

علمي ، واصول دينية ، ونصوص ادبية . وهذه الطريقة تختلف قطعاً عن طريقة دراسة تاريخ الفلسفة، فهذه تقتصر على دراسة كبار المفكرين في المجال الفلسفي ، اما تلك فتشمل كذلك صغار المفكرين ، والادباء والشعراء باعتبارهم فروعاً من اصول . وهذه الطريقة أيضاً لا تعنى بدراسة النظم الفلسفية ، وانما تتابع كل فكرة مفردة ، اى انها تفتت النظم الفلسفية الى اجزائها الصغرى التى تتألف منها . ولا كذلك دراسة الفلسفة التي تبحث في النظم والكليات، والأدب في طريقة لافجوى وثيقة فقط من وثائق الفكر يستخدمها عندما يتناول تاريخ الفكر البشرى بعامة او ما يصطلح عليه باسم « تاريخ الافكار » ، ولا يرى في الأدب الا صورة «مخففة» من الفكر الدسم العميق .

ويرحب طلاب الادب بهذه الطريقة لأن تفهم التاريخ الفلسفي يلقى ضوءاً ساطعاً على المقطوعات الادبية ، كما ان هذه الطريقة تعتبر كرد الفعل للحركة العقلية البحتة التى ترى أن الأدب وما اليه عناصر تصدر عن اللاوعى ولا يمكن أن يعتد بها ونحن ندرس الفلسفة التى تصدر عن الوعى المحض . ولعل في الأخذ بطريقة لافجوى ما يعاوننا على عدم الارتكاز في الدراسات الأدبية التاريخية على اللغات المختلفة والقوميات المتباينة .

ان لتاريخ الفلسفة والفكر العام قيمة لا تقدر عند تفسير نص شعرى، او عبارة ادبية خصوصاً اذا كان الكتاب من امثال باسكال وامرسون ونيتشه الذين يتعرضون لمشكلات التاريخ الفكرى للانسان . وليس تاريخ النقد الأدبى الا جانباً من جوانب تاريخ علم الجمال وهو قطعاً من علوم الفلسفة المتخصصة ، وبخاصة عندما يكون النقد نظريات عامة لا تتقيد بنصوص ادبية معينة في عصر من العصور .

وليس من شك في أن الادب الانجليزى يعكس في كل عصوره تاريخ الفلسفة . تلمس ذلك مثلاً في تأثر شيكسبير بافلاطونية النهضة كالخطاب الذى جاء على لسان يوليسيز في مسرحيته « ترويلس » ، وتلمس ذلك كذلك في تأثر ميلتون بالمذهب الاخلاقي والفلسفة الدينية السائدة في عصره مما اخذ صورة نظام كوني كامل في « الفردوس المفقود » ، ولامراء في ان شعر دريدن يشرح الجدل الدينى والسياسى لعهده ، كما ان مقال بوب « عن الانسان » ينم عن فلسفة العصر . وكاد الشاعر جراى أن يكون ناظماً لفلسفة لوك ، كما أن ستيرن كان معجباً بلوك متحمساً له وقد ضمن كتابه « ترسترام شاندى » كثيراً من آرائه .

وقد كان كولردج – من بين كبار الشعراء الرومانتيكيين – فيلسوفاً محترفاً ، ودارساً في عمق شديد لآراء كانت وشيلنج . كما تأثر ورد زورث كذلك بكانت .

وفي القرن التاسع عشر عبر تنيسون وبراونتج عن الصراع بين الدين والعلم فيما نظما من شعر . وانعكست موجة الالحاد والتشاؤم التى سادت في ذلك الحين على كثير مما خلف لنا سوينبرن وهاردى، واطلع برناردشو على نيتشه وصمويل بتلر وتأثر بهما الى حد كبير . وليس هناك من ينكر اثر فرويد في الأدب الحديث والمعاصر . وهكذا نستطيع ان نسوق الأمثلة نبرهن بها على تأثر الادباء الانجليز بالفلسفة ودراستهم لها .

ولو ألقينا نظرة على الاداب الاخرى للمسنا كذلك في وضوح تأثر الأدب بالفلسفة ، فكثير من اصول الدين وجد سبيله الى شعر دانتي . واثبت النقاد الفرنسيون تأثر رابليه وباسكال بفلسفة العصور الوسطى . وفي المانيا نلمس

تأثير كانت في شيلر ، وافلوطين وسبينوزا في جيته . وكثير من الروس يعدون دستويفسكي وتولستوى من الفلاسفة وأصحاب الفكر .

الأمثلة لا حصر لها ولا عدّ في الآداب الاوربية التي تثبت العلاقة بين الأدب والفلسفة ، نكتفي بذكر ما سبق منها ، ولكن المشكلة ليست في ابراز هذه العلاقة او اثباتها، انما المشكلة تتمثل في سؤالنا : الى اي حد يكون ترديد أصداء أفكار فلسفية معينة تحديداً لوجهة نظر الشاعر او الاديب ؟ والى اي مدى كان اعتناق الشعراء والكتاب لفلسفات معينة مبنياً على نظام فلسفي متميز متكامل ؟

وحتى لو وجهنا النظر الى الشعراء الفلاسفة أو المفكرين ، الذين كتبوا ما يمكن أن نسميه الشعر الفلسفي ، فمن حقنا أن نتساءل : هل تكون للشعر قيمة أكبر لأنه اعمق فكرا وفلسفة؟ وهل يصح ان نحكم على الشعر بمقدار ما يحتويه من فكر ، او ان نقومه بمعايير الفلسفة ؟ هل تؤثر دانتي على شيكسبير لو شرح الفلسفة عند دانتي أكثر منه عند شيكسبير ؟ وهل تفقد قصيدة بوب « عن الانسان » قيمتها لان الفكر فيها منفكك غير متماسك ؟ هل تحوّل شيلي في تفكيره من المادية الى المثالية الافلاطونية يجعله في النقد الادبي تحولاً نحو الأفضل ؟ ان هذه البلبلة في التفكير مبعثها العقليون، ومرجعها الى الخلط بين وظيفة الفلسفة ووظيفة الفن والى سوء تقدير لطريقة استغلال الادب للفكر .

لقد قام الكاتب الالماني رودلف أنجر Rudolf Unger يبحث قيم عارض فيه هذا الانجاه العقلي في الحكم على الادب وقال : «ان الادب ليس معرفة فلسفية مترجمة الى شعر وتصوير ؛ وانما هو تعبير عن نظرة عامة الى الحياة » . نعم ان الشعراء — كالفلاسفة — يجيبون في قصائدهم عن مسائل فلسفية ولكنهم يفعلون ذلك في كل موقف على حدة ، ولم يحاول أحد منهم أن يجيب عن مشكلات الحياة بنظام فلسفي واحد يفسر كل المسائل تفسيراً واحداً، وذلك برغم الجهود التي بذلها النقاد لبحث آراء الادباء والشعراء في مشكلات حيوية بعينها، كمشكلة الموت والجنس والعقيدة والعاطفة ، وبخاصة عاطفة الحب ، الا انه مما لاشك فيه ان معالجة الادباء لهذه الموضوعات تستند الى الاحساس والانفعال ولا ترتكز على العقل والفكر، وتاخذ المعايير الجمالية في الحسبان دائما .

وكثير من الدارسين لا يقصرون البحث على العلاقة الفردية بين الأديب والفلسفة ، بل يوسعون المجال ليشمل عصراً بعينه أو فترة تاريخية خاصة . وعلى هذا الأساس يقسمون الادباء انماطا ، فمنهم الموضوعي ، ومنهم المثالي ومنهم الخيالي طبقا للفترة الزمنية التي ظهر فيها .

ومن قبيل الربط بين الفلسفة والادب كذلك ما يسمونه « روح العصر » التي تسرى في الفكر والفن والعقائد والأزياء وفي كل مرفق من مرافق الناس ، وكل لون من الوان نشاطهم . فان كل مظاهر الحياة في فترة ما تستند الى « روح » خاصة ولقد كانت كل نواحي الحياة — مثلاً — في العصر الرومانتيكي متصفة بالاغراق في الخيال . وهناك عصور « التعقل » وعصور « اللامعقول » حيث يكون المذهب ملحوظاً في الفلسفة والفن على حد سواء . غير أن هذا الاتجاه في البحث هو في حقيقة الأمر اتجاه الفلاسفة العقليين أنفسهم ، أما الباحثون من الادباء فلا يسايرون النظرية الى كل هذا الحد البعيد ويرون في كل عمل ادبي تفرداً قد يتفق وقد يختلف مع روح العصر .

والأجدر بنقاد الادب بدلاً من الغوص في هذه المسائل العويصة التى لا تؤدى الى غاية ، والبحث فى مشكلات فلسفة التاريخ ، والتقاء جميع نواحى النشاط فى كل حضارة من الحضارات في نقطة فلسفية واحدة ، أن يبذلوا الجهد فى التعرف الى الوسائل التى تتسرب بها الأفكار فعلاً الى نصوص الادب. ولا اعنى بذلك ورود الأفكار ـ كأفكار ـ فى أي عمل أدبي ، مع بقائها على صورتها الاولى ، صورة العلم المباشر والمعرفة الصريحة . وانما اعنى اندماج الأفكار فى النسيج الأدبي بحيث تصبح جزءاً منه لا يتجزأ ولا يمكن فصله ؛ اى عندما تكون الافكار من « مكونات » العمل الأدبى فلا تصبح أفكاراً بمفهوم الأفكار وانما تمسى رموزاً بل أساطير . فالأفكار فى الشعر ينتظمها وزن وقافية يدخلان في كيانها وتجملها استعارات وتشبيهات هى من طبيعة الشعر لا من طبيعة الفكر . ويمكن فى الروايات أن يناقش الكاتب مشكلات اجتماعية او خلقية او فلسفية ولكن بالحوار أو بأسلوب القصة كما فعل جورج سانْد او جوارج اليوت ، وكما فعل دستويفسكى حيث ترد الافكار فى خواطر وسلوك اشخاص الرواية .

وانا لنتساءل ـ برغم هذا ـ هل القصائد والروايات الفلسفية ، مثل « فاوست » لجيته أو الاخوة « كارامازوف » لدستويفسكى أعمال ممتازة من الفن لما تتضمنه من محتوى فلسفي؟ ان المضمون الايديولوجي ، أو الفلسفي ليست له فى حد ذاته قيمة فنية ، انما الغرض منه أن يزيد من قدر القيمة الجمالية التى لا تستند الى فكر ، وانما على حبك وسبك وتركيب خاص للعمل الفنى . والفكر الثاقب النظرى يعمق راى الفنان ويوسع المجال الذى يصول فيه ويجول . غير أن ذلك ليس معناه ان الفكر ضرورة لازمة للأدب ، بل قد يكون احياناً عائقاً فى ابراز جمال الفن اذا اثقلت فيه الايدلوجية بحيث لا يتمثلها الكاتب فتبقى قلقة غير مهضومة فى العرض الفنى . من هنا كانت بعض فقرات « الكوميديا الالهية » التى يكون الفكر الفلسفي فيها واضحاً ، والجزء الثانى من « فاوست » الذى يثقله الفكر ليست من روائع الأدب ولا كذلك الفقرات الشعرية المحضة فى الكوميديا الالهية أو الجزء الأول من فاوست . يقول كروتشى عن الجزء الثانى من فاوست « ان الشعر هنا يجاوز حدوده فيفقد صفته الأصيلة وتهبط قيمته الفنية » . ان الأفكار اذا لم « تتمثل » (أي تصبح جزءاً لا يتجزأ) فى شخصيات الرواية ومناظر المسرحية كانت أقرب الى افساد العمل الفنى منها الى الارتفاع بقيمته . وحينما يحدث التطابق التام بين الفلسفة والفن ، فتصبح الصورة مفهوماً ، والمفهوم صورة ، يكون العمل لا هو بالفلسفى المثال ولا بالفني الرائع .

ومهما يكن من أمر فان الشعر الفلسفى ليس الا لوناً واحداً من الوان الشعر ، وليس هو أروع الالوان . ولن يكون الشعر بديلاً عن الفلسفة ، فلكل منهما هدفه الخاص ، ولكل منهما ما يبرر وجوده . ويجب أن يخضع الشعر الفلسفى ـ كغيره من ضروب الشعر ـ الى الحكم عليه لابقيمة ما يحتويه من مادة ؛ بل بدرجة تكامله وجمال أسلوبه ، وغزارته الفنية .

الادب والفنون الاخرى :

العلاقات القائمة بين الأدب والفنون الاخرى كثيرة ومعقدة . فالشعراء فى بعض الاحيان يستوحون فيما يكتبون التصوير أو النحت او الموسيقى ، وقد تكون هذه الفنون ذاتها موضوعاً للشعر شأنها فى ذلك شأن الاشياء الأخرى او الأشخاص وليس معنى ذلك تمسك

الشاعر بنظرية خاصة فى الفن . ومن أمثلة ذلك الاوصاف التى جاءت فى شعر سبنسر وكثير منها مستمد من رسوم السجاد . واكثر الشعراء فى القرن الثامن عشر تأثروا بصور كلود لورين وسلفاتور روزا في وصف الطبيعة. وفي القطعة الشعرية للشاعر الانجليزى كيتس وعنوانها « نشيد لآنية اغريقية » اثر واضح لتصوير كلود لورين . ولا ينكر مُطّلع على الادب الانجليزى ان فن النحت الاغريقي كان مصدراً لكثير من الاشارات والتلميحات فى الشعر . وقد كان مالارميه يستوحى فى كتابته المتحف الوطنى للتصوير فى لندن . وكذلك شعراء القرن التاسع عشر ومنهم فكتور هوجو نظموا القصائد فى صور فنية معروفة . وليس من شك فى ان لكل شاعر نظريته فى فن التصوير وتقديره لبعض المصورين ، ويمكن دراسة اتجاهاتهم الفنية وربطها بنظرياتهم فى الادب وباذواقهم الادبية . وهنا مجال للبحث لم يتعرض له النقاد الا فى السنوات الاخيرة وبقدر يسير .

ومن الواضح ان الادب بدوره قد يكون موضوع التصوير او الموسيقى والغناء ، وقد تضافرت الدراما خاصة مع الموسيقى فى الاخراج المسرحى، كما تعاون الشعر والموسيقى فى فن الغناء .

ووراء ذلك كله مشكلة عويصة نشأت عن محاولة الأدب ان يكون له تأثير التصوير اى ان يكون تصويراً بالكلمة ، او ان يكون له تأثير الموسيقى ، بل لقد حاول في بعض الاحيان ان يكون له تأثير النحت . وبالرغم من ان بعض النقاد لا يعجبهم هذا الخلط فى الفنون الا اننا لا ننكر ان الفنون يستعير بعضها من بعض طرائقه الفنية وتنجح فى ذلك الى حد كبير . ولا يتحول الشعر — مثلاً — بهذه المحاولات الى تصوير فعلى او نحت ، وانما يكون له تأثير هذه الفنون . فالشعر الذى يسعى الى تحقيق ما يتركه النحت من انطباع لابد أن يعبر عن السكون ، والدعة ، والوضوح ، والخطوط العريضة ، وبرودة المرمر . فمثلاً « انشودة المساء » لكولنز يمكن وصفها بانها قصيدة « نحتية » للصمت الذى توحى به الى القارىء.

ويحاول كثير من الشعراء ان يرسموا باللفظ صوراً يكاد السامع للشعر باذنيه ان يراها إبصاراً بعينيه . ومنهم من يعتنق مذاهب فى التصوير كمذهب الانطباع (امبرشنزم) ويطبقونه في آثارهم الأدبية .

اما علاقة الشعر بالموسيقى فواضحة ، لان الشعر يعتمد على الايقاع والتنغيم فى اوزانه وقوافيه ، ولكنه مهما برع فى ذلك لن يكون له فى هذه الناحية اثر الموسيقى تماما . وهناك من القصائد ما كتبه الشعراء بقصد اضافة الموسيقى اليها بحيث يسير والفنان معاً جنبا الى جنب كما يحدث فى الاوبرا . وفى هذا يتضافر الشاعر مع الملحن الموسيقى، وقلما كان الشاعر يلحن لنفسه ، حتى « فاجنار » الذى كان يضع الكلمات لنفسه لم يوقع موسيقى الكلمات فيما بعد ، كثيراً ما كان يقع فاصل زمنى طويل بين تأليف الكلمات وتلحينها بالموسيقى ، اى ان العمليتين الفنيتين لم تتما فى وقت واحد . وكذلك الشعر الغنائى كثيراً ما يؤلفه صاحبه بقصد ان يتمشى مع الحان موسيقية موجودة ومعروفة . ومع ذلك فان الشعر اذا سما واصبح قوي البناء قلما يصلح للغناء ، أو يصلح لان تسايره الموسيقى ، لان الشعر الغنائى شرطه ان يكون خفيفاً ، وكذلك الذى تغنى به « شوبرت » . بل ان الشعر اذا كانت له قيمة ادبية كبرى قد تفسده الموسيقى اذا صاحبته ، وذلك ما حدث «لعطيل» لشيكسبير

فى اوبرا فيردى ، وذلك ما حدث للمزامير ولشعر جيته . وعكس ذلك أيضا صحيح فالموسيقى العظيمة الرائعة ليست بحاجة الى مصاحبة الشعر عند توقيعها .

وهناك تشابه لاينكره احد بين آثار الفنون المختلفة والأدب في النفس، فالصورة والقصيدة قد يحدثان اثرا نفسيا واحدا كالمرح مثلا تحسه عندما تستمع الى « موزار » ، وتحسه عندما تشاهد صورة منظر طبيعى « لواتو » او تقرأ قصيدة حب وغرام .

وهناك خلاف فى المفارقة بين علاقة القديم بالحديث فى فن الموسيقى وفي الأدب ، فاثر الأدب القديم في الحديث لا مفر منه لأنه موجود بين أيدينا يطلع عليه الكتاب والشعراء . اما الموسيقى القديمة فقد تبددت ولم يعد لها وجود ولذلك فهي عديمة الأثر في الموسيقيين المحدثين .

وقد تجد الشاعر فى بعض الحالات مصورا يؤدى الفنين فى وقت واحد ، مثلما كان بليك او روزيتى ، بيد ان وسائله التقنية فى الفنين مختلفة ـ وقد صور ثاكرى « بيكى شارب » باللون وبالقلم ، والصورة فى الفنين لشخصيتها قليلة الشبه ، وهناك أيضا تباعد ملموس بين ما صور مايكلانجلو وما نحت وما تغنى به من نشيد . ومعنى هذا كله ان « الوسيط » فى العمل الفنى له تقاليد راسخة شكلها الماضى فاصبحت له صفات ملازمة تؤثر فى طريقة تناول الفنان له والتعبير به . فالفنان لا يتخيل او يتصور بعقل عام متحرر من اثر المادة التى يستخدمها ، وهى « الوسيط » .

والأجدر بنا فى هـذا البحث الا نتناول الموضوع من ناحية نظريات الفنان ، بل ان نقارن الفنون بعضها ببعض على أساس خلفيتها الاجتماعية والثقافية المشتركة ، اذ مما لا شك فيه أن هنالك ارضا مشتركة للفنون والآداب تتغذى جميعا منها فى وقت معين ومكان معين ، واذن فهناك مؤثرات لها طابعها فيها جميعا ؛ ولكنا نخشى ان تؤدى بنا المغالاة فى هذا الاتجاه الى أن نتجاهل العوامل الفردية التى كان لها اثر فى عمل الفنان . من تلك العوامل الطبقة الاجتماعية التى ينتمى اليها الفرد . فللرواية الادبية جمهور خاص يتطلبها ، كما ان للملحمة جمهورها ، ولفن العمارة جمهور معين ، وكل اولئك قد يكونون فى امة واحدة . واذن فللخلفية الاجتماعية اثرها ، وللخلفية الثقافية كذلك اثرها فى جميع الفنون على السواء . ومن ثم فلا ينبغى لنا ان نفترض ان الفن والفلسفة فى عصر واحد مصدرهما واحد ، لاختلاف العقلية وراء كل منهما . وقد سبق لنا فى هذا المقال ان فندنا النظرية الالمانية التى تقول « بروح العصر » او « تاريخ الفكر » الذى يسرى فى جميع الوان النشاط الذهنى فى كل فترة من فترات التاريخ .

غير ان المشابهة بين الفنون المختلفة التى تستند الى خلفية اجتماعية او ثقافية واحدة لا تزال تفتقر الى التحليل الدقيق ، وما برحت موضوعا بكرا يكاد لا يمسه اكثر نقاد الفن ، ولكن البحث فيه يبشر بنتائج محسوسة ملموسة .

ومن الواضح ان اهم جانب من جوانب المقارنة بين الفنون المختلفة يقوم على أساس تحليل القطع الفنية ذاتها ، اي العلاقة القائمة بينها من حيث البناء . ولن يكون هناك تاريخ صحيح للفن ، وبالتالى تاريخ دقيق للمقارنة بين الفنون الا اذا بذلنا الجهد فى تحليل الآثار الفنية ذاتها، وانصرفنا عن دراسة سيكولوجية القراء والمشاهدين والمؤلفين والفنانين ، وكذلك

عن دراسة الخلفية الثقافية والاجتماعية مهما تكن لهذه الدراسات اهميتها من وجهة نظرها. وليست لدينا حتى الآن وسائل تيسر لنا المقارنة بين اثر ادبى وآخر موسيقى أو تصويرى . ولا بد لنا من البحث عن العناصر المشتركة فى اسس هذه الفنون حتى تمكن الموازنة بينها .

يقول كروتشى فى هذا الصدد ان العنصر المشترك بينها جميعا هو الحس الجمالى ، ولذلك فهو لا يؤمن بوجود الانواع والأنماط فى الفن . ولكن هذا الرأى لا ينفعنا فى شىء لانه يجمل ولا يفصل ، ومن ثم تستحيل المقارنة . وبنفس هذا الاجمال الذى لا يفيد يقول جون ديوى : « ان الفن تجربة ، وهناك شروط عامة لابد من توافرها فى كل تجربة » ، ويقول « جرين » ان العامل المشترك فى الفنون جميعا هو النغم او الايقاع ، ولكن هل من اليسير ان توازن بين النغم فى قطعة موسيقية والنغم فى بهو من ابهاء الأعمدة مع وجوده نغما فى كل منهما ! ومن الباحثين المتعمقين فى هذا النوع من الدراسة بيرخوف Birkhoff الاستاذ فى جامعة هارفارد الذى حاول فى كتابه « القياس الجمالى » الى حد كبير — ايجاد أساس رياضى مشترك للاشكال الفنية البسيطة وللموسيقى . وحول نظم الشعر الى معادلات رياضية ومعاملات . غير أن الجرس فى الشعر لا يمكن عزله عن المعنى ، واذا نحن اخذنا بنظرية بيرخوف فكاننا نوسع من الفجوة التى تفصل بين الشعر من ناحية والفنون الاخرى من ناحية ثانية لان اشتراك هذه الفنون فى « القياس الجمالى » اقرب واقوى .

والرغبة فى الموازنة بين مختلف الفنون جهد قديم فى تاريخ النقد ، فقد حاول بعض النقاد ان يظهروا التشابه فى الاسلوب بين الادب والفنون الاخرى فى كل عصر من العصور — بين « الملكة الحسناء » مثلا للشاعر الانجليزى سبنسر واية كتدرالية غوطية ، كما ان سبنجلر فى محاولته ايجاد عنصر مشترك بين جميع الفنون فى ثقافة من الثقافات يحدثنا عن الموسيقى فى الاثاث ، وفى الاناشيد وفى القطع الخزفية فى القرن الثامن عشر . وبعض النقاد يطلقون على الادب أوصاف الفنون فيقولون هذا ادب « زخرفى » Rococo وهذا أدب « خيالى » Baroque من القرن السابع عشر وهذا غوطى ، وهذا من عصر النهضة ، أو رومانتيكى او واقعى او تأثرى ، أو تعبيرى أو غير ذلك .

ولعل اقرب المصطلحات فى تاريخ النقد الفنى الى التطبيق على الادب وعلى الفنون الاخرى هو التقسيم الذى كاد أن يستقر وتأخذ به اكثر الشعوب فى دراساتها الفنية ، وهو التفرقة بين الكلاسيكى المحكم والرومانتيكى المهلهل المفكك ، بين فن تشكيلى وآخر تصويرى .

غير انا نلاحظ كذلك برغم هذا التشابه بين الفنون من حيث التقسيم الى كلاسيكى ورومانتيكى ، ان تقدم الفنون خلال عصور التاريخ لم يتم بدرجة واحدة ، فاحيانا نجد ادبا رائعا وفنا تصويريا او نحتيا متخلفا . ولقد تطور فن الكاتدرائية فى وقت لم يكن هناك فيه ادب انجليزى يذكر . كما ان الأدب والفنون الاخرى تسمو احيانا بين امة من الامم مع بقاء الموسيقى فيها فى حالة تكاد ان تكون بدائية . فلقد ظهر الشعر الرومانتيكى من قديم فى حين ان الموسيقى الرومانتيكية لم تعرف الا فى القرن الثامن عشر . ومن المعروف ان الادب العربى بلغ ذروة عالية بين الاداب العالمية فى حين ان فن النحت ظل متخلفا لاسباب ثقافية او دينية .

والشعر على وجه الاجمال يسبق في تطوره الموسيقى. وفي بعض الامم يبرع الفنانون في ضرب معين من ضروب الفن في حين تجدب هذه الأمم وتبقى في مرحلة التقليد او الاستعارة في باقي الفنون. ففي عهد اليزابيث ازدهر الادب ازدهاراً عظيماً وبقيت الفنون الاخرى متخلفة . واذا كانت لكل امة روحها فلماذا تظهر هذه الروح في لون من الفنون دون الألوان الاخرى . فعند ظهور حركة التطهير في انجلترا حدث اجداب في فن التصوير لم يقابله مثله في فن الادب . ان الاصح ان نقول ان لكل فن من الفنون المختلفة ـ التشكيلية ، والموسيقى ، والادب ـ تاريخه الخاص به في تطوره ، وبناءه الخاص وحركته الخاصة ولكل منها معاييره الخاصة برغم وجود الصلة بينها . وواجب النقاد ان يؤرخوا لكل فن على حدة ، وان يبحثوا عن المصطلحات الفنية التي تصلح لكل واحد منها على حدة . ولقد حاول ذلك ارسطو في الادب في كتابه « فنون الشعر » ، ولكن هذه المحاولة بحاجة الى تجديد يتفق مع روح العصر الحديث.

واذا ما تمت دراسة حركة التطور في كل فن على حدة تبدأ محاولة جديدة لايجاد العوامل المشتركة في تطوير جميع الفنون ، على الا ننسى ان هذه العوامل المشتركة لا تنفي وجود العوامل الخاصة التي يتميز بها فن عن فن .

★ ★ ★

الزراعة بدون تربة

ترجمة : عبد الرحمن سليمان

لقد أثار موضوع الزراعة بدون تربة حماساً وجدلاً لدرجة كبيرة منذ ان نشر و . ف جريك «عالم الفسيولوجيا الامريكي» أسسه وقواعده سنة ١٩٢٩ .

والزراعة بدون تربة عبارة عن طريقة تطبيقية حقلية لما كان يجرى فى المختبرات ، وفى بيئات صناعية بقصد التعرف على تغذية النبات ونموه .

وكما يحدث فى معظم المكتشفات الحديثة رافق عملية التحويل من الزراعة المخبرية الى الزراعة الحقلية كثير من الدعاية من قبل دور النشر الى درجة يتراءى معها للقارىء ان نهاية الزراعة التقليدية قد اقتربت وأن الزراعة الجديدة بدون تربة وبأساليب صناعية ستحل محلها وهذا ما حفز بعض التجار على أن يعرضوا للأسواق آلات وادوات ذات كفاءة منخفضة وان يتحول كذلك عدد من المهتمين والمتحمسين الى الزراعة بدون تربة .

وكاد هذا الحماس ان يؤدى الى ردة فعل سيئة بالنسبة للاسلوب الجديد من الزراعة ، ومع ذلك فقد اثبتت الزراعة بدون تربة وجودها عندما لجأ الجيش الأمريكى فى الحرب الماضية الى تطبيق هذه الطريقة فى صحراء الباسفيك .

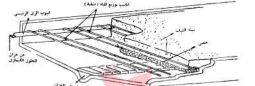
وقد ساهمت الدراسات العلمية والابحاث الى حد كبير في تطوير هذا الاسلوب من الزراعة ، فقد تمكن العلماء نتيجة لسلسلة من الأبحاث من معرفة المحاليل الغذائية (المحاليل الكيماوية) الاكثر ملائمة لكل صنف من النباتات ، كما تبينوا كيف يستطيع النبات امتصاص العناصر الكيماوية المختلفة التي تحتويها هذه المحاليل وتأثير كل عنصر عليها عند فقدانه من المحلول.

وقد ظن الكثيرون بعد ردة الفعل الاولى وبعد تطبيق هذه الزراعة على المستوى التجارى ، ظنوا انها ما زالت فى طور الدراسة والتجريب.

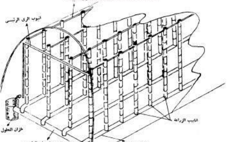
ويتولى حالياً عديد من الجامعات الأمريكية تدريس موضوع الزراعة بدون تربة كما انشىء معهد خاص فى بلجيكا لتدريس هذا الموضوع وتطويره .



شكل (١)



شكل (٢)



شكل (٣)



منظر من الداخل لنباتات الطماطم فى حقل الزراعة بدون تربة (صقليه)

ومع مرور الزمن انتشرت هذه الزراعة فى بلدان عديدة ، ولكن اليابان اكثرها تقدماً فى هذا المجال ، اذ تبلغ المساحة المزروعة حوالي ٤٦٠ الف متر مربع ، ويلي اليابان جزيرة اوروبا حيث تزرع شركة شـــل للبترول ما مســـاحته ٦٠ الف متر مربع ، وفى ايطاليـا وصقلية يزرع ما مساحته ٥٠ الف متر مربع بدون تربة .

وتتبع هذه الطريقة ايضا فى جزر كنارى وجنوب افريقيا وكندا كما يقوم الاسطـول الامريكي بزراعة مساحـات على حامـلات الطائرات وفى الغواصات وربمـا نرى هـذه الزراعة على سطح القمر اذا قدر للانسـان ان يعيش هناك .

** طرق الرى المتبعة فى الزراعة بدون تربة (Hydroponics)

١ ـ الرى الباطني Sub-irrigation

وبهذه الطريقة تنمو النباتات فى احواض يوضع بها مادة مالئة كالفيرمكيولايت والحصى او مواد بلاستيكية (برلايت) ويوضع بجانب الاحواض خزان يحتوى على المحلول الكيماوى . ثم يضخ المحلول من الخزان الى اسفل الحوض حتى يمتلىء حيث يوقف الضخ ، وعن طريق قناة للصرف يتم التخلص من الفائض من مياه المحلول الى الخزان (شكل رقم ١) .

٢ ـ الرى السطحي Surfaee irrigation

تختلف هذه الطريقة عن الاولى بحيث تضخ المياه من الأعلى بدلاً من اسفل الحوض بواسطة انابيب بها ثقوب موضوعة على سطح الحوض ، ويجرى تصريف الفائض من المياه من اسفل الحوض عن طريق قناة تصل الحوض بالخزان المحتوى على المحلول الكيماوى (شكل رقم ٢) .



احواض الزراعة بدون تربة . فى محطة التجارب الزراعية بالكويت .

١ ـ الرى الباطني ٢ ـ الرى السطحى

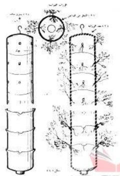
٢ ـ الزراعة الهوائية Aireoponics

تتم الزراعة في هذه الطريقة بأنابيب من البلاستيك مثبتة بشكل عمودى ، ويحتوى كل عمود على عدة اجزاء طول الجزء الواحد ٢٥ سم وقطره ٢٠ سم ويبلغ طول العمود ٦ امتار (شكل رقم ٢) . توضع النباتات في فتحات خاصة في الاجزاء وجذورها داخل الانبوب ويوضع في كل فتحة نبتة واحدة (شتلة) ، ثم يضخ المحلول الغذائي في الانبوب من الاعلى .

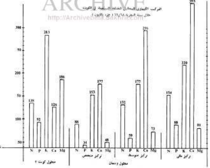
وتبدأ الزراعة من الاعلى حيث يزرع الجزء الاول وبعد فترة (بضعة أيام) ينقل الجزء الاسفل (الاخير) ويوضع فوق الجزء الاول المزروع ويزرع ، وبعد فترة وجيزة ينقل الجزء الاسفل ايضا وتثبت عليه النباتات ويوضع في الاعلى ، وهكذا الى أن تتم زراعة انبوب البلاستيك بكامل اجزائه ، وما ان يصل الجزء الذى زرع أولا الى اسفل حتى تكون الثمار ناضجة حيث تقطف وتكرر العملية كالسابق (شكل رقم ٤) .



الزراعة الهوائية في لاتنا بايطاليا مساحة الحقل ٥ آلاف متر مربع



شكل (٧)


التركيب الكيماوي للمحاليل المختلفة المستعملة في الكويت
300
50
200
50
100
50
135
92
283
124
186
88
34
153
177
48
132
59
177
295
73
154
88
220
355
81
N P K Ca Mg
N P K Ca Mg
N P K Ca Mg
N P K Ca Mg
تركيز منخفض
تركيز متوسط
تركيز عالي
محلول كويت ٢
محلول ونجان

شكل (٨)

المحلول الغذائي Nutrient Solution

يحتاج النبات لينمو انواعا ستة من العناصر الغذائية وبكميات كبيرة نسبيا ، ولذا تسمى بالعناصر الاساسية الكبرى وهى / النيتروجين والبوتاسيوم والفسفور والكلسيوم والمغنيسيوم والكبريت . بالاضافة الى هذه العناصر يحتاج النبات الى عناصر اخرى ولكن بكميات قليلة ولذا تسمى عناصر اساسية صغرى مثل : الحديد والمنجنيز والبورون والزنك والنحاس والمليدنوم وغيرها .

وتبين الجداول التالية تلك المحاليل الغذائية التي استعملت في الكويت .

* محلول « كويت رقم ٣ »

بوز أ٣	٠/٥٨٨	٥٨٨ و.	غرام/اللتر
بو٢ كب أ٤	٠/١٢٦	٠و	» / »
كا (زا٣) ٢ . ٤ يد٢ أ	٠/٣٩٦	٠و	» / »
كا (يد٢ كب أ٤) ٢ . يد٢ أ	٠/٣٧٦	٠و	» / »
مغ كب أ٤	٠/٩٢٣	٠و	» / »
يد زا٣ (م٠ ٣٨٠ر١)	٠/٠٣٣	٠و	» / »
يد كل (م٠ ١٦٠ر١)	٠/٠٢٥	٠و	» / »
عناصر ثانوية	٠/٠١٨	٠و	» / »
* مجموع التركيز	٢/٤٨٥		» / »

ومن الجدول السابق يظهر ان النسبة بين العناصر الاساسية الكبرى كالتالى : ـ

ز	فو	بو	كا	مغ	
١٢٥	٩٢	٢٨٣	١٢٦	١٨٦	جزء بالمليون
١ر٤	١	٢	١ر٣	٢	
١٦٪	١١٪	٣٥٪	١٦٪	٢٢٪	

* **محلول « ويتمان »** Whitman Solution

المركب الكيماوى	تركيز منخفض	تركيز متوسط	تركيز عالى
بوز أ٣	١٢ر٠	١٨ر٠	٢١ر٠
بو٢ كب أ٤	٢٤ر٠	٢٤ر٠	٣١ر٠
كا (زا٣) ٢ . ٤ يد٢ أ	٦٠ر٠	٩٠ر٠	٠٦ر١
كا (يد٢ كب أ٤) ٢ . يد٢ أ	١٤ر٠	٢٤ر٠	٣٦ر٠
مغ كب أ٤	١٨ر٠	٣٦ر٠	٤٠ر٠
مغ كب أ٤	٢٤ر٠	٣٦ر٠	٤٠ر٠
عناصر ثانوية	٠١٨ر٠	٠١٨ر٠	٠١٨ر٠
** مجموع التركيز	٥٣٨ر١	٢٩٨ر٢	٧٥٨ر٢

❋ ـ النسبة بين العناصر الأساسية الكبرى للمحلول الغذائي في محلول ويثمان (شكل رقم ٨)

العنصر	ز	فو	بو	كا	مغ	
ـ التركيز المنخفض	٨٨	٣٤	١٥٣	١٧٧	٤٨	جزء بالمليون
	٢ر٦	١	٤ر٥	٥ر٢	١ر٧	
	٪١٧	٪٧	٪٣٠	٪٣٥	٪١١	
ـ التركيز المتوسط	١٣١	٥٩	١٧٧	٢٩٦	٧٣	جزء بالمليون
	١ر٨	١ر٢	٢ر٤	٤ر٣	١	
	٪١٧	٪١٠	٪٢٢	٪٤١	٪٩	
ـ التركيز العالي	١٥٤	٨٨	٢٢٠	٣٥٥	٨١	جزء بالمليون
	١ر٩	١ر١	٢ر٨	٤ر٢	١	
	٪١٧	٪١٠	٪٢٥	٪٣٨	٪٩	

❋ العناصر الأساسية الصغرى

كلات الحديد	غرام/اللتر	٠ر١
كبريتات المنغنيز	« / »	٠ر٠٠٣
حامض البوريك	« / »	٠ر٠٠٥
كبريتات الزنك	« / »	٠ر٠٠٠١
كبريتات النحاس	« / »	٠ر٠٠٠١

يمكن لجميع أصناف النباتات أن تنمو في مثل هذه الطريقة من الزراعة ، وتحت جميع الظروف الجوية وحسب متطلبات السوق . وقد أمكن زراعة الأنواع التالية من المحاصيل والأشجار والأزهار وبصورة تجارية في هذا النوع من الزراعة بدون تربة :

الخضروات : الطماطم ـ الخيار ـ الخس ـ الباذنجان ـ الفاصوليا ـ الكوسا ـ البازيلا ـ البقدونس ـ السبانخ ـ وغيرها .

نباتات صناعية : التبغ ـ الشمندر .

أشجار الفاكهة : التوت الأرضي ـ العنب ـ الموز ـ وغيرها .

الأزهار : القرنفل ـ الجلاديولا ـ الورد ـ وغيرها .

❋ المقارنة بين الزراعة التقليدية والزراعة بدون تربة ❋

أ – نتيجة لنمو الخضروات والأزهار المستمر في حالة زراعتها بالطريقة التقليدية تصبح التربة غير خصبة ولذا يضطر المزارع الى تغيير نوع الخضر والأزهار باتباع الدورة الزراعية كما يلجأ الى اضافة المواد العضوية لتحسين قوام التربة أما في الزراعة بدون تربة فلا داعي لكل ذلك .

ب – تضاف المواد العضوية للتربة قبل زراعتها في حالة الزراعة التقليدية ولا تضاف بعد نمو النباتات أما في الزراعة بدون تربة فيمكن اضافة المحاليل الغذائية حسب حاجة النباتات ومع استمرار نموها .

ج – من اهم حسنات الزراعة بدون تربة بالمقارنة مع الزراعة التقليدية في الحقل قلة اصابة النباتات بالحشرات والفطريات وذلك لسهولة التشخيص وسهولة المكافحة .

د – يمكن تخفيض كلفة الانتاج في حالة الزراعة بدون تربة نظراً لاستعمال الأحواض مباشرة بعد قطف المحصول في زراعة نباتات جديدة ، أما في حالة الزراعة التقليدية فلا بد من تجهيز التربة بالحرث والتسميد بالأسمدة العضوية قبل زراعتها ثانية .



شجرة الموز داخل المحطة التجريبية للزراعة بدون تربة (الكويت) .

هـ – يزرع عدد أكبر من النباتات في المتر المربع الواحد في حالة الزراعة بدون تربة وبهذا يمكن أن يزيد الانتاج بحوالي ٢ر٥ ضعفاً فتكون تبعاً لذلك تكاليف الانتاج أكثر انخفاضاً عنها في الزراعة التقليدية .



منظر لنباتات الطماطم في محطة التجارب الزراعية بالكويت

** ويتضح من الجدول التالى المقارنة المشار اليها وكما تنطبق على الاحوال فى اوروبا :

نوع الزراعة	الانتاج/م٢	تكلفة الانتاج	مدة الحصاد
ـ الزراعة التقليدية فى الحقل	٧ كغم	١٠٠ ليرة ايطالية	شهران
ـ الزراعة بدون تربة	٣٢ـ٣٩ كغم	٧٠ ليرة ايطالية	ستة اشهر
ـ الزراعة الهوائية	٦٠ـ٨٠ كغم	٢٥ـ٣٥ ليرة ايطالية	اثنا عشر شهراً

●● وحتى نعطى فكرة واضحة عن تكاليف انشاء مشروع للزراعة بدون تربة على مستوى تجارى ، ندرج فيما يلى احصائيات اقتصادية عن مشروع مشابه فى ايطاليا :

ـ يقع هذا المشروع فى صقلية وهو اكبر مشروع من نوعه فى اوروبا هذه الايام ، انشىء المشروع سنة ١٩٥٦ بواسطة المؤسسة الزراعية للهيدرونيكس فى صقلية ، وكان القصد منه انتاج الخضروات كالطماطم والخيار لتغطية الاستهلاك المحلي .

وقد انشىء المشروع على ارض صخرية لا تصلح لاى نوع من الزراعة ، وتبلغ المساحة الكلية للمشروع ٥٠٧٠٠م٢ زرع منها ٤٧٠٠٠م٢ واستعملت طريقة الرى السطحى هذا ويتخلل المساحة طرقات صغيرة لاغراض الحصاد والعناية بالنباتات كما يتخللها طرقات لمرور العربات مساحتها ٢٠٠٠م٢ . ويغطى المشروع بمادة بلاستيكية شفافة (بوليثلين) مقواة بشباك من المعدن المجلفن ومثبتة على بروازٍ من الحديد . وتتم التهوية بواسطة شبابيك خاصة تغطي ٤٠٪ من المساحة . وتجلب مياه الرى بواسطة انابيب من البلاستيك من آبار تبعد حوالي ٢٠ كيلو متراً (لعدم توفر المياه فى الارض القريبة من المشروع) وتصب هذه المياه فى خزان يتسع الى ١٠٠٠ م٣ والذى يضاف اليه المواد الكيماوية لعمل المحلول الغذائي اللازم للنباتات .

ويضخ المحلول الغذائي من الخزان الى المشروع بواسطة مضخات رئيسية عن طريق انابيب بلاستيكية بحيث تتفرع الانابيب داخل المشروع الى اخرى قطرها ٢٠ سم ثم تتشعب الى اصغر منها بقطر ٤ سم وبها ثقوب كل ٣٠ سم لضمان توزيع متجانس للمياه على سطح احواض الزراعة .

وبعد ان تتم عملية الرى يتسرب الماء الفائض الى اسفل الاحواض حيث يجمع فيما يشبه القنوات ويصب فى الخزان الرئيسي ، حيث يجرى تجديده باضافة ما فقده من العناصر الغذائية واستعماله ثانية في الرى .

ومن الادوات المكملة للمشروع ما يلى :

ـ جهاز تدفئة / عبارة عن مجموعة من

المولدات الحرارية التي تدفع الهواء الساخن وتوزعه على المساحة الكلية . وتعمل هذه المولدات وعددها ٣٤ على الديزل ويزود الواحد منها بـ ٢٠٠ الف كالورى/الساعة .

ـ تجهيزات خاصة بالكيماويات الزراعية وتشغل هذه التجهيزات مساحة قدرها ٢٤٠٠م٢ وتشتمل على ما يلي :

* غرفة الضبط ، ومن هذه الغرفة يتم ضبط المحاليل الغذائية من تحضير وتجديد وتوزيع وضبط عمليات التدفئة والرطوبة النسبية .

* غرفة الطاقة الكهربائية والمحتوية على مولد كهربائي احتياطي للطوارىء .

* مستودعات للاسمدة الكيماوية ، اوعية التغليف ، المواد والعربات .

* غرف استراحة للموظفين والعمال تشمل جميع المرافق .

* سكن الموظفين الدائمين .

* جهاز اتصال داخلي يصل غرفة الضبط بجميع مرافق المشروع .

** اما عدد العاملين في المشروع فيشمل :

مديراً فنياً وتجارياً	١
رئيساً للمشروع (مراقباً)	١
مساعداً للمراقب	١
عمالاً (رجالاً ونساء)	٢٥

تعتمد الدورة الزراعية على حاجة السوق ومن اهم الاسواق التي يزودها المشروع مايلي :

ـ كالينا وتبعد ١٠٠ كيلومتر عن المشروع وتزود بالناتجات بواسطة السيارات الكبيرة .

ـ روما وتبعد ١٠٠٠ كيلومتر ويتم النقل بواسطة عربات السكة الحديدية .

ـ ميلانو وتبعد ١٨٠٠ كيلومتر ويتم النقل اما براً بواسطة السكة الحديدية او جواً .

** تبدا الدورة الزراعية في سبتمبر بنقل الشتلات من المشتل الى الأحواض ويبدا الانتاج في نوفمبر ويستمر بدون توقف حتى يونيه او يوليه وحسب خطة موضوعة مسبقاً .

** اما العمليات اليومية التي تتم فهي :

ـ ضبط الجو الداخلي من تهوية وتدفئة وتتم هذه العملية بصورة اوتوماتيكية ، حيث يتوفر جهاز لتنظيم درجة الحرارة .

ـ الري : يوزع المحلول يومياً بمعدل مرتين الى اربع مرات حسب حالة الطقس ومقدار الرطوبة في الاحواض .

ـ العناية بالنباتات المزروعة ، ويشمل ذلك تربيط النباتات وتنظيف الاحواض والممرات وجني الثمار ونقلها الى غرف التعبئة وتعبئتها .

** ويمكن ايجاز تكاليف المشروع بما يلي :

التكلفة الاساسية للمشروع ٥٠٠ مليون ليرة ايطالية اى ما يعادل ٨٠٦٠٠٠ دولار (قدر الاستهلاك على مدى ١٥ سنة) .

واردات المشروع من (الطماطم)

الشهر	كمية الانتاج		السعر/الكيلو ليرة ايطالية	المبلغ ليرة ايطالية		دولار
سبتمبر	بداية الزراعة					
اكتوبر	—	—	—	—	—	—
نوفمبر	٢٠٠	طن	٩٠	١٨	مليون	٢٩٠١٦
ديسمبر	٢٥٠	»	١١٠	٢٧ر٥	»	٤٤٣٣٠
يناير	٢٥٠	»	١٢٠	٣٠	»	٤٨٣٦٠
فبراير	٢٥٠	»	١٤٠	٣٥	»	٥٦٤٢٠
مارس	٢٥٠	»	١٨٠	٤٥	»	٧٢٥٤٠
ابريل	٢٥٠	»	١٤٠	٣٥	»	٥٦٤٢٠
مايو	٢٥٠	»	٩٠	١٨	»	٢٩٠١٦
يونية			٥٠	١٢ر٥	»	٢٠١٥٠
* المجموع ١٩٥٠ طنا				٢٢١ مليون ليرة		٣٥٦٢٥٢ دولاراً

مصروفات المشروع

* مصروفات مباشرة :

العمال (٢٩ شخصا)	٣٥	مليون ليرة ايطالية	٥٦٤٢٠ دولار
مواد كيماوية	١٦	» » »	٢٥٧٩٢ »
وقاية المزروعات	٢	» » »	٣٢٢٤ »
تدفئـة	٥	» » »	٨٠٦٠ »
طاقة كهربائية	٥	» » »	٨٠٦٠ »
ادوات	٥	» » »	٤٨٠٦ »
صيانة	٣	» » »	٨٠٦ »
مصاريف متفرقة	½	» » »	٨٠٦٠ »
تقليـات	٢٢	» » »	٣٥٤٦٤ »
عمولة (٧٪)	١٥	» » »	٢٤٩٨٦ »
** المجمـــوع	١٠٩	مليون ليرة ايطالية	١٧٥٧٠٨ دولار

* المصروفات غير المباشرة :

استهلاك المشروع على مدى ١٥ سنة وبفائد ٧٪	٥٢	مليون ليرة ايطالية	٨٣٨٢٤ دولار
مجموع المصروفات	١٦١	» » »	٢٥٩٥٣٢ »
مجموع الواردات	٢٢١	» » »	٣٥٦٢٥٢ »
* الربح	٦٠	» » »	٩٦٧٢٠ »

وهذا يساوي ١٢٪ من راس المال المستثمر .

من المعروف ان الطقس والظروف البيئية فى الكويت لهما تاثير مباشر على الزراعة وهذا ما جعل الكويت اقل البلدان قابلية للزراعة . فالموقع الصحراوى والحرارة المرتفعة الى حوالى ٥١ م فى الظل وعدم توفر مياه الرى وكثرة العواصف الرملية ، كل ذلك جعل من الزراعة التقليدية فى الحقل امرا صعبا وخاصة فى فصل الصيف .

ومن اهم العقبات التى تحتاج الى حلول ما يلى :

١ ـ الظروف الجوية القاسية كالرياح والعواصف الرملية التىتحتم وقاية المزروعات (كاستعمال البيوت الزجاجية) .

٢ ـ الطقس : ارتفاع الحرارة الجوية الى درجة عالية مع انخفاض الرطوبة النسبية يتطلب تبريدا للجو المحيط بالنباتات .

٣ ـ عدم توفر المياه يحتم اتباع طريقة زراعية تتطلب الحد الأدنى من المياه واعادة استعمال المياه الزائدة عن حاجة النباتات .

* وقد كان لاكتشاف النفط فى الكويت وتطور الصناعة اثرهما وفىمدة وجيزة علىخلق بلد متحضر يبلغ تعداد سكانه اكثر من نصف مليون نسمة . ونتيجة لعدم توفر المياه الصالحة للرى وارتفاع درجة الحرارة الجوية لم تكن هناك زراعة تقليدية فى الكويت .

تنقل المواد الغذائية بالسيارات آلاف الأميال عبر الصحراء من لبنان والاردن الى الكويت ، وكثيرا ما تتعرض طريقة النقل هذه الى التاخير والتعطيل لأسباب عديدة كالحروب والامراض الوبائية (ظهور وباء الكوليرا فى العراق سنة ١٩٦٦ ـ الاعتداء الاسرائيلي سنة ١٩٦٧ وغيرهما) .

وتبعا لذلك تختفى الخضروات الطازجة من الأسواق ومما نهدف اليه فى اتباع طريقة الزراعة بدون تربة التغلب على هذه العقبات والوصول بالبلاد الى حالة من الاكتفاء الذاتى بالنسبة للخضروات .

هذا وتبلغ مساحة الوحدة الانتاجيةللزراعة بدون تربة فى الكويت ٢٠٫٠٠٠ متر مربع وهى واحدة من مجموعة وحدات شملتها الخطة الخمسية للتنمية . وقد صممت هذه الوحدة فى الاساس لزراعة الخضروات (كالطماطم والخيار والخس وغيرها) ويستعمل فى هذه الوحدة الانتاجية الأحواض والرى السطحى وتشبه من حيث صفاتها العامة الوحدة التجارية فى صقلية مع اختلاف فى الالات المستعملة اذ ان الوحدة الانتاجية فى الكويت مزودة باجهزة ميكانيكية متطورة (انشئت الوحدة الزراعية فى صقلية عام ١٩٥٩) ويبلغ عمق الطبقة الزراعية فى الاحواض ٤٠ سم من الحصى . وتشتمل الوحدة على ١٦ حوضاً مساحة كل منها ١٫٠٠٠ م٢ وهى مغطاة بالواح من البلاستيك المضلع والمقوى .

وتروى النباتات بواسطة تمديدات من الانابيب البلاستيكية موزعة على سطح الاحواض .

ويحتوى جهاز التدفئة على مولدات حرارية مزودة بمراوح ذات قدرة عالية والتى يمكن استعمالها لتبريد جو الوحدة فى فصل الصيف . ويتم ضبط العمليات الجارية فى الوحدة بواسطة غرفة للضبط ، كما تتوفر فى الوحدة غرف اخرىللخزنوالتعليب وغيرهما.

ومن المتوقع ان يكون الانتاج في وحدة الزراعة بدون تربة بعد فترة التجربة التى تمر بها ما معدله ٣٢ ــ ٣٥ كلم من الطماطم في المتر المربع الواحد اى خمسماية طن فى السنة .

وبعد فيمكن القول كخلاصة للموضوع ان الزراعة بدون تربة لا تعنى نهاية الزراعة ــ التقليدية ــ ولكنها تعطى محصولاً اوفر كما انه يمكن زراعة بعض انواع الخضروات التى يصعب زراعتها بالطريقة التقليدية .

ومما لا شك فيه ان الطريقة الجديدة فى الزراعة بما تتضمنه من علم ستكون سلاحاً جديداً فى يد الانسان فى كفاحه من اجل التحرر من الجوع فى العالم .

المعدل		الفواكه		الانتاج			موعد الجني		
الانتاج بالكيلوغرام بالنسبة للنبتة	وزن الفواكه	النسبة المئوية من عدد الفواكه	العدد	المعدل بالايام	النسبة المئوية من مجموع الانتاج	كيلو غرامات	عدد الايام	التاريخ	النباتات م٢
١ر٤٣١	٩٩	١٥	١٣٥	٠ر٤٧٧	١١	١٣ر٢٥٠	٢٨	نوفمبر	٨ النباتات
١ر٩٦٦	١٣٩	٢٥	٢١٥	٠ر٩٦٦	٢٥	٢٩ر٩٥٠	٣١	ديسمبر	
١ر٧٢٢	١٩٠	١٤	١١٨	٠ر٧٢٢	١٨	٢٢ر٣٧٠	٣١	يناير	
١ر٥٧٧	١٦٤	١٣	١٠٩	٠ر٦٤٠	١٥	١٧ر٩١٥	٢٨	فبراير	
١ر٢٢٩	١٣٦	٣٢	٢٨٣	٠ر٨٠٠	٣١	٢٨ر٤٠٠	٨	مارس	
									م٢
٣ر٩٣٥	١٤٢		٨٦٠	٠ر٩٦٨		١٢١ر٨٨٥	١٢٦	المجموع	

الكويت – السنة ١٩٦٨ – ١٩٦٩ (جدول ١)

نوع الطماطم : ممتاز

مجموع الانتاج في قطعة واحدة مساحة ٥ر٤ م٢

الطب الروماني (١)

عرض وتحليل : دكتور بول غليونجي

هذا المؤلف جدير بترحيب كل من يعنى بتاريخ الطب وذلك لما اصاب طب روما الاباطرة من الاهمال وقلة التقدير في اغلب المراجع وللزعم بانه نقل مشوه لطب العهد الهيليني. وتطلق لفظة هيلينستى Hellenistic او متهلن على كل مظاهر الثقافة الاغريقية والحضارة الاغريقية بعد وصولها الى ذروتها فى عهد افلاطون وابقراط وارسطو (٢) عندما عمت جميع انحاء العالم المعروف من الهند الى غرب البحر المتوسط وعندما اصبحت اللغة الاغريقية لغة المثقفين الدولية ، وهذا بفضل فتوح الاسكندر (٣) ونهضة الاسكندرية العلمية وانتشار العلماء الاغريقيين في شتى بقاع العالم . وقد اختلفت تلك الحضارة عن الحضارة الاغريقية الاصيلة بسبب تلونها بلون كل بلد دخلته واختلاطها بمميزاته .

ويزيدنا رغبة فى هذا المؤلف انه اول كتاب تناول هذا الموضوع بعد مؤلف سير كليفورد ألبوت : الطب الاغريقى في روما Greek Medicine in Rome ، وذلك في سنة ١٩٢١ (٤) اى ان الموضوع اهمل ٤٨ سنة .

---

١ ـ يتناول هذا المقال بالعرض والنقد كتاب :

Roman Medicine, by John Scarborough, Thomas & Hudson, 1969.

المؤلف من ٢٢٨ صفحة ، منها ١٤٨ للمتن و ٢٥ صفحة للذيول ، و٤٨ للهوامش و ٤ للمراجع ، ويحوى ٤٩ صورة شمسية و ١٠ رسومات ، والذى جاء ضمن مجموعة « مظاهر الحياة الاغريقية والرومانية » .

٢ ـ افلاطون (٤٢٩ ـ ٣٤٧ ق.م) ، ابقراط (حول ٤٦٠ ـ ٣٧٥ ق . م) ، ارسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق . م) .

٣ ـ الاسكندر الاكبر (٣٥٦ ـ ٣٢٣ ق . م) حاول صب العالم فى قالب واحد ، وانشاء امبراطورية شاملة ، لتوحيد الحضارتين الاغريقية والاسيوية ، وقد عمت الحضارة الاغريقية ـ نتيجة لغزواته ورغم انقسام امبراطوريته بعد موته ـ كل البلاد المفتوحة وان شابتها عناصر دخيلة عليها ، فاصبحت هيلينستية بعد ان كانت هيلينية .

٤ ـ Greek Medicine in Rome, by Sir Clifford Allbutt, London, 1921.

وقد شهد جالينوس (٥) باضمحلال التفكير العلمي في هذا العهد وانحلال اخلاق الاطباء ، وورد هذا في الباب الاول من مؤلفه في النذير (Prognosis) حيث حمل على روما عامة واطبائها بوجه خاص ورماهم بالسطحية ، لاغفالهم سير المرض الزمني وعدم تجاوزهم العارض الحالي للوصول الى الأسباب الاولى او الى النظريات العامة .

الا ان العالم الايطالي بازيني (٦) دفاعا عن سمعة مواطنيه القدامى حمل اخيرا على الاتجاه الذى لا يرى في حضارة ايطاليا القديمة سوى صورة ضعيفة من الحضارة اليونانية ، والذى لم ينظر الى تحقيقات علماء الاغريق الذين عاشوا وعملوا في ايطاليا الا على انها اعمال اغريقية ، واوضح ان هذه النظرة تغفل ما كان لهؤلاء العلماء من الشان في بناء النظريات الاغريقية في الكون وفي الطب، وتخطىء في تسميتهم بالاغريق وان كانوا من سلالة اغريقية وعاشوا وعملوا فيما سماه المؤرخون باليونان الكبرى Grecia magna (٧) واستند في ذلك الى حجة بيولوجية فحواها ان هؤلاء العلماء يمثلون الانسان الايطاليوطي Italiot ، اى الايطالى المهجن وهو الذى نشا من تزاوج العناصر الايطالية الأصيلة بالعناصر الاغريقية الدخيلة التى نزحت من اليونان الى شواطىء ايطاليا في خلال فترتين : احداهما في القرن الحادى عشر ق.م ، والثانية في القرن الثامن ق .م ، فكان بذلك مختلفا عن الاثنين وان كان كل من التراثين طبع فيه طابعا عميقا،فتطعمت اغريقيته بمميزات جديدة ، تجلت في اللهجة والفن والنظم الاجتماعية والسياسية،وحولت اهتمام فلاسفتهم من علوم ما وراء الطبيعة والاخلاق ومظاهر الكون وآليتها وكنه المادة وما شاكل هذه المسائل المجردة التى اولع بها الاغريق الى مشاكل الحياة اليومية وكنه الحياة ، وخواص المادة الحية ، وتركيب المادة وكلها مشاكل تلائم ميل الايطاليين الى نواحى الحياة العملية ، وانتهى الى ان الجميع حتى فلاسفة القدامى ومؤرخيهم امثال بلوتارخوس ادركوا الفارق بين الاثنين . اما طب هذه الحقبة فقد نعته بازيني بانه طب اغريقي مصطبغ ببعض الخصائص الايطالية .

يستهل مؤلف (طب روما) اول ابوابه (في اصول روما) بدراسة سريعة لنشاة الطب في ايطاليا ، قال فيه المؤلف ان الطبيب ما هو الا انسان عصره ، يؤمن بما يؤمن به معاصروه ، ولذا فانه لا غنى في بحث طب اى عهد من العهود عن دراسة هذا الانسان وصورة الكون التى كان يتصورها . ولقد كان اول سكان ايطاليا من المزارعين المؤمنين بجمهرة من الآلهة او المبادىء ، تقطن كل اجزاء الكون ، صغيرها وكبيرها ، فكانت نتيجة هذا التصوير انهم ــ على سبيل المثال ــ اعتقدوا بادىء ذى بدء بان الرماح هى قوى روحانية، وبالتالي بان الالات الطبية هى القوى

٥ ــ Galen الفاضل جالينوس (حول ١٢٩ ــ ٢٠٠م) درس في برجامون باسيا وفي ازمير وكورنثوس باليونان ، والاسكندرية ، كان طبيبا للمصارعين في برجامون فشاهد جروحا كثيرة وجنى منها معلومات تشريحية قيمة ، ثم عمل في روما اول مرة من ١٦٢ ــ ١٦٦م . واستدعاه اليها الامبراطور ماركس ــ اوريليوس مرة ثالية سنة ١٦٩م . ويغلب الظن انه توفى في روما ، صنف والف بغزارة ،وامتاز بقدرته على التوفيق بين النظريات ، وتعد مجموعة مؤلفاته اكثر موسوعة في الطب الكلاسي .

٦ ــ Pazzini, A., 1969, Pag. di Storia della medizina, XIII, 6, P. 59.

٧ ــ Grecia Magna اى اليونان الكبرى ، اطلقت على جنوب ايطاليا حيث انشا المهاجرون الاغريق مستعمرات عدة .

٨ ــ Plutarch (٤٦ ــ ١٢٧م) ولد بكيرونيا ، درس الفيزياء والعلوم والبلاغة في اثينا ، وكان كثير الرحلات لا سيما في الشرق ، ثم انشا مدرسة بمسقط راسه ، وبعد سنة ٩٥م . اصبح كاهنا بمعبد دلفي ، وكانت كتاباته ترمي الى الحث على الفضيلة اكثر من رميها الى التحقيق التاريخي ولكن ملكته الروائية ملات مؤلفاته بشذرات طريفة .

العلاجية(٩) . الا انهم عندما التقوا بالشعب الاتروري(١٠) الذى نزح اليهم من الشرق مصطبغا بالاديان الاغريقية التي خلعت الصفات البشرية على الآلهة Anthropomorphism تحولوا الى الايمان بان الاله هي اداة تلك القوى الروحانية الخفية .

لتاليههم كل مرافق الحياة وسبلها ، امسى المرض في اعينهم مظهراً من مظاهر غضب الالهة ، فكان من المنطقي ـ للوقاية من الاوبئة وللتخلص منها ـ أن يدعو مجلس الشيوخ الى الصلوات على انها اردع طرق محاربتها ، وبما ان كل وباء ينتهي نهاية طبيعية ، اعتقدوا عند زوالة انهم ادوا بهذا واجب التشفع والاستغفار على اتم وجه ، دون البحث عن اسباب نشأة الوباء أو زوالة الحقيقية .

ثم ان النصوص الرومانية تحدثنا عن عدم وجود اى اطباء في روما ، وعن ممارسة رب البيت الطب في داره ، مبتعداً كل البعد عن النظريات الطبية التي شغف بها الاغريق ، ولعل هاتين الميزتين ، اى الايمان بان المرض انما ينبع عن الآلهة ، وممارسة نوع من الطب المنزلي الشعبي ، هما اللتان اضفتا على الطب الروماني صفاته الخاصة ، فمن امثلة هذا الطب الديني الشعبي الضيق الافق ، انهم كانوا يقيمون الاضرحة المقدسة لالهتين مختصتين بالاولدة ، اسموا احداهما Postverta اى المجيء بالحوض والثانية Prorsa اى المجيء بالراس ، وانهم بادىء الامر ، اهملوا التشخيص والحمية والتكهن بمال المرض (اى النذير) وهي الاوجه التي اهتم بها غيرهم من البدائيين ، واكتفوا بالتوسل الى الآلهة التي لقبوها ـ تبعاً لنظرتهم المنزلية للطب ـ بلقب الاب او الام ، وهذا امر يشير الى تشبيه سلطة الآلهة بالسلطة الشرعية التي يتمتع بها الوالدان على اولادهما . اما ممارس الطب المحترف فكان شخصاً من اسفل الطبقات ، يلم بعض الالمام بخصائص العقاقير ، التي كان فيما عدا ذلك يناولها عاهل الاسرة . ومما يدل على اثر الحضارة الريفية على الطب ان اهم العقاقير كان الصوف ، اى صوف الخراف ، بعد خلطه بالعسل او البيض او بعض النباتات ، كما ان الدليل على اثر الدين او السحر في الطب هو اولا وصف هذه المواد بنسب للالية ـ ومعنى رقم ٣ السحري غني عن البيان ـ ثم دعم العلاج الدوائي بالتراتيل والتعاويذ التي كان قوام اكثرها الفاظاً مجردة من المعنى ، تستمد قوتها من شكلها الصوتي وايقاعها . (١١)

والى هذا فقد وجد في طب روما مركب اترورى نسل الى حضارتها ، وتمثل في بعض الآلات الموروثة من الاغريق وفي فن العمارة الصحية ، ولا سيما في فن التكهن بوساطة تفحص اكباد

٩ ـ لقد امتاز الانسان البدائي بالايمان بالسببية المطلقة وبحث عن علة مباشرة لكل حدث ، واحتار في تفسير احداث الكون ، فنسب الى كل شيء روحا ذات ارادة مستقلة فالهه وعبده اتقاء شره واستدرار عطفه ، وهذا اصل الفتيشية (Fetichism) اى عبادة الاشياء الجامدة وعلة اعتقاد الرومان بان السلاح الشافي او المؤذي هو القوة الشافية او المؤذية ذاتها .

١٠ ـ Etruses الاتروريون ، شعب يظن انه من اصل ارى قدم من اسيا ، وتروى الاساطير انه من سلالة اينياس ورفقائه الذين لجأوا الى ايطاليا بعد تدمير عاصمتهم خلال حرب طروادة ، فرض سلطته على جل شبه الجزيرة الايطالية بفضل تفوقه الحضرى على قطان ايطاليا ، وكون في القرن الخامس ق . م اتحادا من ١٢ جمهورية ، وقد ترك هذا الشعب اثرا بليغا في حضارة الرومان ، فرثت كتابته ولكن مدلولات الفاظها ما تزال مجهولة والبلاد التي عمرها (تروريا) تشمل ولاية توسكانيا الحالية .

١١ ـ تعتمد التعاويذ والاغاني السحرية على تكرار الاصوات وايقاعها اكثر من اعتمادها على مدلولاتها ، اذ ان تأثيرها على الاذهان كتأثير الطبول ، تمهدها لقبول الايحاء وازالة ملكة النقد ، ولذا فان اغلب التعاويذ مركبة من الفاظ غير ذات معنى مثال : ابراكدابرا وهوكس بوكس ومثيلاتها .

القرابين ، وهي عادة نبتت في بابل في عهد سارجون الأول (١٢) ، ويبدو ان مردها الى العقيدة بان روح الآلهة تتقمص الذبيحة المهداة له فتبدى نياتها في اعضائها .

ولقد قيل انه كان لروما طب خاص قبل دخول النظريات التعقلية الصادرة من الاغريق فيه ، وهو طب كان يفتقر الى تنظيم ولا يمكن وضعه في اطار واحد ، فان الرومان اللاتين الذين جاءوا بعد الاترورين ، وبفضل ما اتسموا به طوال تاريخهم من القدرة على التوفيق والاقتباس ، تمثلوا الطب الاغريقي كما تمثلوا الطب الاتروري من قبل ، وهذا عندما قدرت لهم الغلبة على الاترورين ، وكان هذا حوالى سنة ٥٠٠ ق . م . فاسرعت عملية تسلل الطب الاغريقي ، والتي كانت بدأت في بطء من قبل ، وتلاشت بواقي التأثيرات الاتروريه الى حد كبير بعد هزيمة الاترورين في معركة بحرية ضد اغريق (سيراكوز) في سنة ٤٧٤ ق . م .

وتروى الاساطير ان الطاعون تفشى في ايطاليا في ذلك القرن ، وان التوسلات الى الاله (ابولو) هي التي اخمدته ، فاتخذ هذا الاله شكل الطبيب Apollo Medicus ، ثم عاد الوباء فتفشى في روما ثانية في سنة ٢٩٥ ق.م. وكان الرومان قد علموا بالنجاح الذى حازته معابد اله الطب الاغريقى اسقلابيوس ، فشيدوا له معبداً في جزيرة وسط نهر التبر بروما (١٣) ورسخ الايمان بهذا الاله عندما زال الوباء ، وتبع هذا هجرة الأطباء الاغريق الى روما اذ كانت منزلة اثينا قد اندثرت وارتفع نجم روما في سماوات العالم المعروف .

وفي جو هذا التمازج الحضرى انقسم ممارسو الطب في عهد الحروب الارضية الى ثلاثة : الطبيب المختص ، ورب الاسرة ، والممارس الاترورى ــ اللاتيني ، الذى كان يعتمد على السحر بعد خلطه بالطقوس الهيلينية الخاصة بالاله اسقلابيوس (١٤) .

ونظرا لاهمية الطب الاغريقي في نشأة الطب الروماني تدرج المؤلف في الباب الثاني الى الصورة الخلفية للطب الروماني وهي التي رسمها له الطب الهيليني ، وبخاصة مدرسة الاسكندرية التي جذب اليها عاهلوها البطالمة علماء العالم بما قدموه اليهم من الجوائز والتشجيع والتي جمعوا فيها كل ما الفه علماء القدامي ، وترجموه الى الاغريقية ، الا ان جل هم اطباء الاسكندرية ــ تبعا للمؤلف ــ كان جمع المال والاطلاع على النفوس دون نقدها ، حتى انهم اصبحوا اول اهداف الكتاب والرواة الهزليين وفي هذا تعسف واضح ، حيث ان العلماء السكندريين نالوا من الصيت والشهرة قسطا وافرا ووصلوا الى كشوف خطيرة . وقد برز

---

١٢ ــ سارجون الاول (شاروكين) ملك آشور في القرن ٢١ ق.م . وجدت في اتروريا بايطاليا نماذج تمثل اكبادا من البرونز تشابه نماذج الاكباد التي كشف عنها في بابل مخططة بحيث تقسم سطحها الى مناطق يرتبط كل منها بمنطقة من السماء .

١٣ ــ يروى ان الطاعون تفشى في روما ، فاوفدت هذه المدينة بعثة الى معبد ابداورس باليونان للتضرع الى اسقلابيوس لما اشتهر به من القوى الشافية ، وعندما عزم اعضاء الوفد على العودة ، شاهدوا ثعبانا من الثعابين المقدسة المحفوظة بالمعبد يتوجه نحو السفينة التي اقلتهم ، فتفاءلوا خيرا ونقلوا الثعبان الى روما ، واقاموا له وللاله اسقلابيوس الذى يجسمه معبدا في جزيرة وسط نهر التبر ، واختفى الوباء ، فقوى الايمان باسقلابيوس واصبح المعبد مزارا للمرضى ، وعند دخول المسيحية روما حول المعبد الى كنيسة باسم القديس بارتولوميوس ، ومن ثم تسمية مستشفى من مستشفيات لندن باسم هذا القديس استبشارا به .

١٤ ــ اسقلابيوس ، ابن ابولو ، اله الطب عند الاغريق ، اخذ الطب عن القنطور شيرون فبرع ولم يكتف بابراء المرضى بل اعاد الحياة الى الموتى فاثار بذلك حنق اله الجحيم الذى خشي على ملكه ، فتوسل هذا الاله الى كبير الآلهة زوس الذى قضى على اسقلابيوس بالصاعقة ، اقيمت لاسقلابيوس المعابد الشافية في كل العالم الهيلنستي وسميت (اسقلابيون) ، وقد قال الاغريق عندما زاروا مصر ان الطبيب المصرى امحتب الذائع الصيت هو الاله اسقلابيوس.

فيهم علمان من اعلام التاريخ اولهما هيروفلس (١٥) المنتمي الى مدرسة (قو) (١٦) ،الذي عنى بالتشريح وامتاز بوضوح التفكير وباستعمال المنطق ، على عكس النزعة التجريبية المحضة التي سادت جزءاً هاماً من تفكير عصره ، والذي آمن بنظرية الأخلاط ، وفقا لنشأته في « قو » مسقط راس ابقراط واضع قوانين الأخلاط ؛ وثانيهما ايراز ستراتس (١٧) الدارس على اساتذة (قنيدوس) (١٨) ، منافسة (قو) في أن ايراز ستراتس استمد اسس معرفته من الأعضاء أكثر من عنايتها بشكلها ، وهى التي أسندت اهمية قصوى للتنفس (Pre:ma) . وقد تقدمت معرفة دورة الدم على يده حتى قربت من الكمال ؛ وهنا اهمل المؤلف فضل قدامى المصريين في هذا الصدد ، اذ انه لا شك في أن ايراز ستراتس استمد اسس معرفته من البرديات المصرية (١٩) . وانه ولاريب في أن العلماء الذين لجأوا الى الاسكندرية للدرس او للعمل وجدوا مجموعات ضخمة من المؤلفات القديمة يكتنزها (الموسيون) كان لها شأن اساسى في النهضة التي حققوها . وهذا امر اكيد وان صعب الحكم فيه حكماً منصفاً لقلة البرديات المصرية التي وصلت الينا (٢٠) وللخسارة الفادحة التي اصابت العالم عندما احرق المتزمتون الدينيون مكتبة الموسيون (٢١) وقد كانت هذه الحقبة عهداً تعددت فيه المدارس

١٥ – هيروفلس (Herophilus) عمل في الاسكندرية حول سنة ٣٠٠ ق.م . وكان اكبر علماء التشريح بين القدامى ، وقد زاول في موسيون الاسكندرية صفات تشريحية حصل منها على معلومات جديدة ، وهو اول من شرح الجسد البشري تشريحا منتظما .

١٦ – قو (Cos) جزيرة صغيرة تجاه الشاطيء الاسيوى في بحر ايجه ، نزح اليها شعب دورى وشيد بها معبدا لاسقلابيوس ، وقد نشأت فيها مدرسة طب عمل فيها ابقراط اشهر الاطباء في التاريخ ، الذى قيل انه من سلالة اسقلابيوس .

١٧ – ايرازستراتوس (Erasistratus) ولد حوالي ٣٠٤ ق.م . وذاع صيته بالاسكندرية حوالي ٢٦٠ ق.م ، عاصر هيروفلس وان كان اصغر منه سنا ، استعار افكار مدرسة براكساغوس الجزيية ، وبرع في الفسيولوجيا (علم وظائف الاعضاء) وكاد يكتشف ببحوثه في الدورة الدموية ، وادرك ان لكل عضو شرايين واوردة واعصابا ، واجرى تجارب على الأعصاب الحية .

١٨ – قنيدوس (Cnidus) مدينة على الشاطيء الاسيوى ، تقع امام جزيرة قو ، اشتهرت مدرستها الطبية بنظريات منشؤها مصر الفراعنة وناهضت مدرسة قو .

١٩ – يحق لنا ان نتساءل الى اى مدى انطبعت نظريات السكندريين بالتعاليم المصرية القديمة ، مثلا بتلك التى تناولت النبض في (كتاب القلب) ببرديات سميث وأيبرز وبرلين ، الا ان هذا الكتاب مصدّر بعبارة تشير الى انه يحوى تعاليم سرية لا تفشى الا للاطباء ، ثم يذكر قياس النبض او عده ، الذى فات الزوار الاغريق الذين لم يحصلوا ، تبعا لسترابو (١٧ ، ١ ، ٤٥) ولابن ابى اصيبعة (المجلد الاول من طبعة دار الفكر ، صفحة ٦٠) ، الا على قدر يسير من معلومات الكهنة المصريين ، هذا الى ان مدرسة الاسكندرية كانت وريثة المدارس الفرعونية ، وكانت تزخر بالمؤلفات القديمة التي جمعها البطالمة في مكتبة الموسيون .

٢٠ – لم يصل الينا من البرديات الطبية المصرية الا تسع منسوخة في عصر المملكة الوسطى نقلا من اصول اقدم منها ، ولا يمكن عدها من المؤلفات التعليمية وانما تبدو وكأنها صنفت لغير الاطباء . وهناك ما يدل على سرية التعليم الطبى ، شأنه شأن كل تعليم وكل علم في هذه العصور .

٢١ – الموسيون (Mouseion) « اى دار الموزيات (Muses) الالاهات التسع الشقيقات اللواتي كن يحمين الفنون والعلوم في ميثولوجيا الاغريق » واشتقت منها (Museum) التحف ، اسسه البطالمة ليجعلوا من الاسكندرية عاصمة الثقافة في العالم الهيلنستى ، واجتذبوا اليه العلماء وجمعوا فيه كل ما توفر لديهم من المؤلفات من اثينا ورودس وغيرها ، منها مجموعات ارسطو وثيوفراسطس وابقراط ، فتفوق بهذا على مكتبات ساموس وبرجاموس وغيرها من دور الكتب الكبيرة ، وقد عنى علماؤه بتحقيق النصوص التي جمعوها وترجمتها الى الاغريقية ، وعمل فيه هيروفلس وايرازستراتوس ، ثم اصاب هذه المكتبة حريقان قبل دخول العرب ، غير ان بعض المؤرخين افتروا على العرب تهمة هذه الجريمة .

والعقائد الطبية ، وانقسمت الى : تلك التي اكتفت بملاحظة الاعراض وحسب وهي المدرسة التجريبية ، وتلك التي بنت طبها على نظريات تعقلية مجردة .

هذا فيما يخص الاسكندرية ، اما في بقية العالم الهيليني ، فقد فقد العلم المحقق مركزه ولا سيما بعد تفتت الامبراطورية ، وعاد الشعب الى الشعوذة والسحر وطب المعابد الذي كان له تاريخ طويل في العالم الاغريقي . وبذلك دخل الطب الاغريقي روما بمركبيه العقلي والروحاني بعد تطور طويل ادمج في خلاله طب ابقراط في نظريات الفلاسفة الايونيين (٢٢) وفي تعاليم التشريح ووظائف الاعضاء السكندرية .

وكانت نتيجة هذا التعدد في المدارس انعدام الثقة في الاطباء ، كما غادر الاسكندرية عقب هذا الكثيرون من العلماء السكندريين ، من نحاة وفلاسفة ورياضيين وموسيقيين ورسامين واطباء .. الخ ولا سيما عندما اضطهدهم بطليموس الشرير (كاكر جيتس Kakergetes (٢٣) فنشروا العلم حول البحر المتوسط .

غير ان الغموض ما يزال يعم هذه الحقبة التي رادت فيها الحضارة الهيلينية في اماكن مصر وصقلية وجنوب ايطاليا وآسيا الصغرى والهند ، واتخذت في كل منها شكلا وطابعا خاصا . والذي نعرفه ان روما – بطبيعة الحال – هي التي ورثت اكبر قدر من الهيلينية وبخاصة بعد ان ضمت بلاد الاغريق الى ممتلكاتها .

وكانت طبيعة روما في البلاد المفتوحة تميل الى الاندماج اكثر من ميلها الى التعالي بهيبة الفاتحين ، ولذا فان الطب الاغريقي اهدى طب روما تماسكا وقواما كانا ينقصانه ، وصب الرومان التقاليد الاغريقية في قوالب جديدة ، وطبقوها في خدمة الصحة العامة تطبيقا يلائم احتياجاتهم .

يتناول الباب الثالث اطباء الاغريق الذين حلوا بروما وموقف الرومان منهم ومن ثقافتهم وكان اول هؤلاء ارخاجاتوس (Archagathus) (٢٤) الذي وصل الى روما سنة ٢٩٠ م . وتبعه اسقليبادس (٢٥) . Asclepiades الذي حاز نجاحا هائلا لتمثيله الاتجاه اللاتيني العملي البعيد عن النظريات ، ولبراعته في فن الاستماع الى شكاوى المرضى ، وارشادهم ، وعلاجهم وفقا لمرامهم ، وقد كانت هذه النزعة التجريبية نزعة الرومان انفسهم التي موهوها بقشرة رقيقة من العلم لم يكن لها اي وزن في موازينهم ، حتى انهم في عهد الامبراطور تراجان (٢٦) – كانوا قد محوا كل الاختلافات المدرسية بينهم . ولذا فان ما يبدو لديهم قبولا تاما للطب الهيليني لم يكن في الواقع الا تفرقة بين شطريه : العملي الذي اقتبسوه والنظري الذي اهملوه .

---

٢٢ – الايونيون ، نسبة لايونيا ، شعب من الاغريق هاجر من اليونان الى شاطئ اسيا الصغرى ، واهم مدنهم ملطية وساموس وافسس وخيوس ، كما انهم اسسوا مستعمرات على البحر الاسود وقد كانت ايونيا في القرن السادس ق.م مركز اشعاع الفلسفة الاغريقية .

٢٣ – بطليموس فيسكون (Physcon) الملقب بـ (Kakergetes) – الشرير – توفي في سنة ١١٦ ق.م .

٢٤ – Archagathus ارخاجاتوس اصله من سبارتا بجنوب اليونان ، ذهب منها الى روما في سنة ٢١٩ ق.م . وقد تم بقدومه اليها اول تسلل سافر للطب العقلي اليوناني اليها .

٢٥ – Asclepiades اسقليبادس ، ولد حول سنة ١٢٠ ق.م . في بروصا بتركيا ، وعمل في روما من سنة ٩٠ – ٧٥ ق .م . علم البلاغة ثم تحول الى الطب وزاول المهنة بروما ، واتبع مذهب ابيقور والمدرسة الذرية ، ولم ير التشريح اية اهمية .

٢٦ – Trajan تراجان ، حكم روما من ٩٨ – ١١٧ م . ولد بايتاليكا باسبانيا وكان غازيا عظيما وبناء كبيرا .

هذا مع احترامهم فلاسفة الاغريق (ونظرياتهم) الذين تركوهم وشأنهم في قو واثينا والاسكندرية ـ حيث استمر التعليم النظري قائما وظلت الاختلافات التي تبلورت في اربع مدارس سادت الجو : المدرسة الجزمية (Dogmatist) التي آمنت بالتشريح واحتمت بأفلاطون وارسطو ومدرستي الفلسفة الرواقية (٢٧) والفلسفة الابيكورية (٢٨) ، والمدرسة التجريبية (Empiricist) التي انكرت امكان معرفة وظائف الجسم وفائدة هذه المعرفة وسمي اعضاؤها بالشكوكيين (Skeptikoi) والمدرسة المنهجية (Methodist) التي استندت الى بعض تعاليم ابقراط القائلة بفردية شخصية الانسان (Individuality) ورفضت كل تعميم فاخذت بأن الحقائق الوحيدة هي التي تشاهد وتلاحظ ، وكان لهذه المدرسة شأن كبير بين اطباء الاغريق في الامبراطورية الرومانية ومدرسة النفسيين (Pneumatists) التي نشأت على شكل فرع من المدرسة الاولى (الجزمية) وهي التي انكرت المادة واكدت ان هناك جوهراً اولياً ، هو النفس (Pneuma) ، الذي نشأت عنه كل مظاهر الحياة ، وقد قدر على ايدي انصار هذه المدرسة البعث لنظرية الاخلاط التي تصورت المرض على انه خلل في توازن الاخلاط الاربعة في الجسم في نسبها،ولا يخفى ان ، فكرة النفس او الروح قد اخذتها عن مفكري قدامى المصريين (٢٩) الذين اسندوا الى النفس خصائص خفية وقوى خلاقة آمن بها الفلاسفة المسيحيون من بعدهم .

الا ان نزعة الرومان العملية اضفت على هذه النظريات تشابها تجسم في المدرسة الاصطفائية (Eclectic) التي عمت العالم الطبي في نحو ١٠٠م واخذت من كل مدرسة ما راقها، وكان ابرز انصارها جالينوس (٣٠) الذي جمع بين المشاهدة الدقيقة والكلام الفلسفي ، والتجربة على الحيوان ، واتى بآخر مجهود شاهده الطب القديم نحو الابتكار والتخليق .

كما ان النزعة نفسها ادت بمصنفيهم الى وضع موسوعات طبية غير علمية ، سالكة مناهج عملية صريحة ، لفائدة المزارعين وامثالهم ، بقصد سد حاجاتهم اليومية بطرق مبسطة ،

---

٢٧ ـ الرواقية (Stoicism) ، مدرسة الفيلسوف زينو (آخر القرن الرابع ق.م) قالت بان المادة جوهر ناري ، هو جرم وقوة معا ، وضعت الفضيلة في الاجتهاد نحو الامتثال الى العقل وعدم المبالاة بالعوامل الخارجية كالثروة والصحة والالم .

٢٨ ـ الابيكوريون ، تابعو الفيلسوف ابيكورس (Epicurus) (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق.م) الذي يظن انه ولد بجزيرة ساموس، والذي قال ان اعلى انواع الاجتهاد هو الذي يسعى الى المتعة ، ولكنه لم يعن بهذا ملذات الحواس ، ولكن المتعة الذهنية وممارسة الفضائل ، الا ان نظريته شوهت فاصبحت تسمية الابيكورية مرادفة للانغماس في الملذات الجسمانية .

٢٩ ـ اننا كثيرا ما نجد عند قدماء المصريين فكرة ترمي الى « ابعاد ريح شخص حي او ميت او ميتة او عدو او عدوة او اله او الهة » ، ولا مراء في ان المقصود منها هو النفس او النفث ، وهذا تعبير روحاني لا يؤدي معنى العدوى بجراثيم النفس ، فان النفس ـ في نظر الشعب ـ حامل الروح ، وفقدانه هو الموت ، وكان اول طقس من طقوس التحنيط واعادة الحياة الى الميت في ديانة المصريين ،هو طقس يسمى « فتح الفم » ، والسحر يؤمن بقدرة النفث على الحاق الضر ، فقد جاء في كلام الله : « قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق اذا وقب ومن شر النفاثات في العقد » .. (سورة الفلق) ، واننا ما نزال نقول عمن يقع ضحية عمل سحري انه « انتفس » . وقد ورثت الديانات المصرية مثل هذه العقائد ، وادخلت من بين طقوسها تعميم الصلوات بالنفخ على وجه المصلى عليه ولا شك في ان فكرة البنوما (Pneuma) وهو قبس من الروح الالهية المتخللة الكون يدخل الرئة في خلال التنفس فينعش الدم ، وينتج فيه انواع الروح المختلفة ، هذه الفكرة التي عمت مؤلفات القرون الوسطى شبيهة بمثل هذه الافكار ان لم تكن وريثتها المباشرة .

٣٠ ـ جالينوس انظر هامش رقم ٥ .

وكان اول من وضع مثل هذه الموسوعات كاتو (Cato) (٣١) ، الذى اراد في مؤلفه مناهضة الفئات ذوات الميول الهيلينية في الجو السياسي الروماني ، والتشهير بالطب الهيليني لا سيما بعد انتصار بلاده على فيلبس الخامس في خلال الحروب المقدونية الثانية ، وكان شعور كاتو نحو الاغريق مزيجاً من الاستنكار والاعجاب ، والحقيقة ان تفهم عقلية كاتو حير القدامى كما حير المحدثين ، فقد وصف ، في كتابه عن الزراعة ، الطرائق الرومانية بينما نظم مزارعه على نسق هيليني ، واشرف بحكم وظيفته على بناء اول باسيليقا (٣٢) بنيت على طراز هيليني في روما ، واوصى ابنه بمجافاة الاغريق ، هذا فيما كان يتباهى بانه الم بمؤلفاتهم الطبية ، وزوج ابنه من اسرة مائلة الى الهيلينية . ولذا يبدو انه لم يناهض الاغريق الا بواعز العاطفة او السياسة ، وهذا مع اعجابه بهم ، وقد تبع كاتو من المصنفين الموسوعيين (Encyclopaedists) الذين جمعوا موسوعات منظمة اظهروا فيها قدرتهم على التوليف بين المتناقضات لوكريشيوس (٣٣) ، وفارو (٣٤) ، وفتروفيوس (٣٥) ، الذين اقتبسوا الالفاظ الاغريقية بعد ان البسوها رداء لاتينيا، وحذوا حذو كاتو في تبسيط الطب وعده شيئاً في متناول الشخص العادى ، ومثال ذلك قول (فارو) ان الطبيب قد يفيد احياناً ولكن راعيا ذكيا يستطيع سد اغلب الاحتياجات الطبية، وتعرض (فتروفيوس) المعمار للكتابة في الطب في موسوعته عن الفن المعمارى (On Architecture)

اما سلسيوس (٣٦) فان الشهرة التى نالها جعلت العالم يعده احيانا طبيباً ممارساً ، وكاتبا فذاً اطوارا ، وقد لقب بسيسرو (٣٧) الطب في نظر الآخرين، وبما ان مؤلف سلسيوس يعد اليوم افضل مرجع للطب الروماني فان هذا الكاتب يمثل ، خير تمثيل ، الارسطقراطى الروماني ذا الذهن الحاد القادر على ابداء النصح السديد فيما يخص الرياضة والراحة والحياة العامة .

---

٣١ ـ كاتو (Marcus Porcius Cato the Elder) (٢٣٤ ـ ١٤٩ ق.م) ولد بتوسكولوم بايطاليا من اسرة ريفية ، والتحق بالجيش في خلال الحروب ، ثم تقلد مناصب تشريعية هامة ، وكتب في الزراعة .

٣٢ ـ ضرب من الكنائس المستطيلة الشكل يبنى على طراز خاص .

٣٣ ـ لوكريسيوس (Lucretius) شاعر لاتيني ولد بروما (حوالى ٩٨ ـ ٥٥ ق.م) الف قصيدة فلسفية (De natura rerum) (عن الطبيعة) حيث سرد فلسفة ابيكورس (انظر هامش ٢٨) .

٣٤ ـ فارو : Marcus Terentius Varro (١١٦ ـ ٢٧ ق.م) ، ولد ببلاد السابين بايطاليا وتتلمذ على اشهر علماء اللغة اللاتينية (لوسيوس ستيلو) حارب قيصر، ثم غفر له قيصر عصيانه وعينه امينا للمكتبة العامة ، الف في الزراعة ووصف الطرائق البيطرية كما تمارس في الريف الروماني ، والف في اللغة اللاتينية .

٣٥ ـ فتروفيوس (Vitruvius Pollio) ، معمار ومهندس عسكرى من عهد اغسطس ، الف في فن العمارة عن خبرته الخاصة وعن كتب المعماريين الاغريق وتتخلل كتبه الروح الهيلينية .

٣٦ ـ سلسيوس Aulus (?) Cornelius Celsus (عمل في روما من ١٤ ـ ٣٧ م) وضع باللغة اللاتينية موسوعة تناولت البلاغة والفلسفة والقانون والطب والفن العسكرى ، ولم يبق منها الا الجزء الطبي وهو يتماشى مع نزعة الرومان العملية ، والتقاليد الطبية العائلية ، ويعد هذا الجزء المرجع الاساسى لمعرفة الطب الهيلنستى ، وقد ضاع في اثناء القرون الوسطى وكشف عنه من جديد في اوائل النهضة (١٤٢٦ م) .

٣٧ ـ سيسرو Marcus Tellius Cicero (١٠٦ ـ ٤٣ ق.م) خطيب وسياسى رومانى سمى ابو الوطن ، من اعظم خطباء التاريخ ، واتخذت خطبه نماذج للبلاغة .

وقد كان آخر الموسوعيين بليني Pliny (٣٨) بطل النزعة التجريبية الرومانية ضد النزعة التاملية الاغريقية وهو الكاتب الذى لم يكل ، صاحب موسوعة (التاريخ الطبيعي) وخير مثل لحب الرومان للتوفيق بين المذاهب المختلفة (Syncretism) وان كا مجرداً من القدرة على نقد ما جمعه وعلى تمييز الحقائق من الخرافات، وخلاصة الامر ان الطب اصبح في هذا العهد عدداً من (الوصفات) لا اكثر .

وبعد هذه النظرة العامة الى طب روما وما اتسم نتيجة لاسلوب الرومان الخاص في التفكير ، تناول المؤلف بعض الأوجه الخاصة به ، واولها تنظيم العلاج في الجيوش التي فتحت كل العالم المعروف حينذاك ، وادلى برأيه ـ مع ما قيل عن حسن تنظيم علاج الجنود ـ ان الطب بين العسكر لم يختلف عنه بين غيرهم ، وان سيماء الأبوية والارسطقراطية والمنزلية نفسها ارتسمت فيه ، اذ ان الجنود كانوا يعالجون جروح بعضهم بعضاً ، وان القواد كان لهم من الخبرة مايسمح بمراقبة هذا العلاج لتوتهم من افراد الطبقة الحاكمة الذين اعتادوا علاج اهليهم وتابعيهم ، وان هؤلاء القواد كانوا يصطحبون اطباءهم الخصوصيين . وتشهد بهذا بعض النصوص التي يشكر فيها القواد لقيصر عنايته الخاصة بهم ووضعه طبيبه الخاص وناقلته الخاصة ، ومطبخه ، وحمامه ، تحت تصرفهم لدى مرضهم .

ثم ان الغرض من علاج الجنود اقتصر ـ في رأيه ـ على الحرص على سرعة اعادة الجندى الجريح الى ميدان القتال ، اما المصاب بالاصابات الشديدة فكان يترك وشأنه ، حيث ان آلية الحرب الرومانية كانت تؤدى الى خسارات طفيفة في جانب المنتصرين وضياع كل شيء في جانب المهزومين .

اما لعلاج المرضى من الجنود ـ بتمييزهم عن الجرحى ـ فان روما خصصت لهم معاهد اطلقوا عليها معاهد الوهن والاعتلال (Valetu-dinaria) ، وكان يعالج فيها كذلك بعض المصابين بالجروح البالغة وكان العلاج فيها يوكل الى الجنود الملمين بشيء من الطب .

وقد ادت قدرة الرومان على مواجهة مشاكلهم بحلول مباشرة واقعية الى تقدم مرموق في المنشآت الصحية العسكرية ، فقد كشف في جميع انحاء البلاد التي فتحوها عن عدد كبير من المستشفيات المرسومة رسماً هندسياً لاغبار عليه ، والمجهزة بمصارف للمياه وبشتى سبل الحياة الصحية .

اما في المدن فانهم لم يفكروا قط في ابتناء المستشفيات ، وبقي العلاج منزلياً ، الا ان حبهم للترف وعنايتهم بالصحة العامة اوحت اليهم حلولاً ممتازة في بناء المدن ، فقد كانوا يختارون لها المواقع في دقة متناهية ، مراعين في هذا موضعها من الرياح ، وتوفير المياه الصافية النقية ، والبعد عن المستنقعات .. الخ . وابتنوا المساقي التي تجرى فوق قناطر (Aqueducts .) لجلب المياه عن بعد ، وهو ابتكار حقق كسبا كبيرا ، اذ ان انابيب الرصاص ضعيفة (وتسبب التسمم بهذا المعدن) ، وان انابيب البرونز باهظة التكاليف ، وصنع الانابيب الواسعة القادرة على تحمل ضروب الضغط الهائلة كان فوق قدرة مهندسي ذلك العصر ، ومن ابتكاراتهم الاخرى ، مصارف

---

٣٨ ـ بليني Gaius Plinius Secundus (٢٣ ـ ٧٩ م) ولد في ايطاليا ، درس في روما ، عمل في الجيش ثم في بلاد الغال وافريقيا واسبانيا وبلجيكا وتقلد في آخر مطافه منصب امير البحار ، توفي اثر استنشاقه ابخرة بركان الفيزوف عندما اراد الاقتراب منه ، وكتابه عن التاريخ الطبيعي كنز من المعلومات عن تاريخ الفن والفولكلور والطب والعادات السائدة في روما ، الا انه شغف بالعجائب وكان مجرداً من روح النقد المحقق فزخرت كتاباته بالخرافات .

المياه (٣٩) والحمامات الخاصة والعامة ، وقد نالت هذه الحمامات منهم عناية فائقة ، فقد جهزوها بالمغاطس ، وبالحمامات في الهواء الطلق ، وبأساليب لتدفئة المياه تدريجيا ، وبالمراحيض النظيفة ، فلقد طبقوا في كل هذا نصيحة سلسيوس بأن الاحتفاظ بالصحة أجدى وانفع من الالتجاء الى الطب .

وقد عوضتهم هذه العناية عن ضعف طبهم الذي اقتصر على علاج الجروح السطحية البعيدة عن الرأس والبطن ، واهمل علم التشريح وكان هذا من دواعي سخط جالينوس على زملائه عندما ذكر بعض اخطائهم الجسيمة ، ومع ذلك فقد حسنوا الآلات الجراحية ، وبدأوا يصنعونها من الحديد بدلا عن البرونز .

ومن العجيب ـ وان كان هذا نتيجة حتمية لمعتقدات الشعب الروماني في الطب ـ ان نظرة الجماهير الى الأطباء كانت ـ اللهم الا باستثناء بعض الحالات المعدودة ـ نظرة سخط وسخرية ، تجلت في الهجويات والتمثيليات الهزلية . وهي ، وان امكن ردها احيانا الى مرارة شخصية يكنها المؤلف للاطباء ، الا انها تدل عامة على الخوف والتشكك اللذين سادا العلاقات بين الطبيب وبين جمهور احتفظ ، بحكم تكوينه ووراثته ، بحرية الرأى حتى بعد طلب النصح الطبي . ومن دواعي هذا الجو العدائي : جهل اغلب الاطباء ، وشيوع الدجل بينهم ، وارتفاع اتعابهم ، والمشاجرات العلنية بينهم لاكتساب المرضى ، وادعاءاتهم الرنانة .

الا انه وجد بين جمهرة هؤلاء بعض الاطباء المتازين ، وكانوا جلهم من الاغريق الذين وصلوا الى روما ، اما اسرى حرب يباعون ويشترون ، واما معاتيق احضروا بتشجيع من الاباطرة ، ولكنهم كانوا قلة وقصروا خدماتهم على كبار القوم ووجهائه ، ولم يتخطوا الدوائر الارسطقراطية ولذا فان علينا ، ونحن نناقش مركز الطبيب من المجتمع الروماني ، ان نميز بين الطبيب الهيليني والطبيب العادى ، كما ان علينا ان نعترف بان الروماني ، بسبب عدم استعداده للفلسفة ، نظر الى هؤلاء الهيليين بعين الازدراء والشك .

وقد برز في هذا العصر الطبيب الفذ والفيلسوف البراق ، جالينوس ، طبيب الامبراطور ماركس ـ اوريليوس ، غير ان فلسفته اثقلت طبه ، مثال ذلك انه مارس التشريح ، ولكنه وضعه في خدمة الفلسفة واستخدمه اداة للربط بين الشكل والوظيفة ، وللوصول الى درجة الكمال في علم اللاهوت ، وقد امتاز بالكبرياء والنيل من زملائه والاعلان عن نفسه حتى انه كان يجرى « استعراضات » تشريحية يدعو اليها كبار الرومان .

وقد وافق جالينوس ابقراط في نظرية الاخلاط الاربعة ، واتخذ فكرة (النسبة) قاعدة لارائه ، سواء في كتاباته عن الفن او الفلسفة او الطب ، كما انه اخذ عن افلاطون فكرة الروح الثلاثية التي يحتل احد عناصرها القلب والثاني المخ والثالث الكبد ، والاول يسيطر على العواطف والثاني على الذهن والثالث على التغذية ، كما انه قال ان اداة الروح هي النفس (Pneuma) (٣٩) وهي على نوعين ، وآمن بتأثير الافلاك على الجسم وبفاعلية الطلاسم والذى يهمنا ـ نحن العرب ـ ان كتب جالينوس كونت أسس الطب الاسلامي وكان لها أثر بعيد في فلسفة العرب ، أول امرها .

وقد تطرق التمييز بين فئتي الاطباء الى التعليم والعلاج ، فقد قالوا ان العبيد من الاطباء يتعلمون ما يكفى لعلاج زملائهم من

---

٣٩ ـ كانت مثل هذه المصارف معروفة من قبل الرومان ، وان كانوا ادخلوا عليها تحسينات هامة ، فقد وجدت شبكة مجار معقدة بمعبد ساحورع بسقارة (٢٧٠٠ ق.م) تجرى من الاحواض الموجودة بالغرف في انابيب من النحاس مغموسة في الملاط داخل مجار في تجويف بباطن الارضية وبلغ طول هذه الانابيب ٤٠٠ متر انتهت عند الوادى .

العبيد ، وان الاحرار منهم يعالجون باستخدام العقل والتامل والخبرة ، وقد قسم سلسيوس الطب الى ثلاثة مناهج : الحمية والعقاقير والجراحة ، وانكر ان المنطق يؤدى الى المهارة، بل أكد ان الخبرة وحدها هى التى تنجب الطبيب البارع ، وكان هذا متمشياً مع اتجاه الرومان الذى عدّ المعرفة بالطب جزءاً من تكوين الانسان المثقف .

واتخذ التعليم ـ نتيجة لهذه الاتجاهات ـ صورة التدريب المنزلى من الأب الى الابن ، المستقل عن المدارس او المكتبات ، فكان من الطبيعى ان يعتنق الابن مذهب ابيه ، وان يلقب نفسه بالجزمى او بالتجريبى دون المبالاة بحقيقة هذه التسميات ، فاصاب التعليم من جراء ذلك قدرا كبيرا من التخبط ، وراح تابعا للمصادفات والاهواء ، واستغل البعض هذه الفوضى فاحترف التعليم دون تأهيل له ، واصطحب تلاميذه فى جولاته واسدى لهم التعليم في حانوته ، وادعى البعض الآخر امكان تعليم الطب في مدى ستة أشهر فجعلوا الاطباء من الطهاة والاسكافيين ، ولقد نال جالينوس من هؤلاء بعنف واتهمهم بكل قبيح حتى الامية.

ومع هذه الفوضى وصل بعضهم الى درجة لا بأس بها من المعرفة ، ولجأوا الى النبض في التشخيص ، وميزوا الجذام والصفرة والدرن ، وادركوا علاقة الجهاز العصبى بالشلل وصنف ديوسقريدس(٤٠) مؤلفه (في المادة الطبية De materia medica) حيث وصف العقاقير التى جمع معرفته بها من سفرياته مع جيوش (نيرون) ، واهتم جالينوس بالكشف عن المغشوش منها، وتمادوا في التعقيد في الوصفات حتى انهم ركبوا الترياق من سبعين مفرداً .

ويبدو ان مراكز التعليم حرصت على توفير المؤلفات القديمة ـ واهمها المجموعة الابقراطية ـ نروادها ، وكانت اكبر هذه المكتبات تلك التى جمعها البطالمة في الاسكندرية(٢١) ، وعني افضل الاطباء بتصنيف الكتب التعليمية المختصرة ككتب جالينوس في التشريح والعظام ومؤلف سورانوس(٤١) في امراض النساء، وهى الكتب التى بنى عليها الطب العربى ، أول امره (وهنا عاد المؤلف فاغفل فضل قدامى المصريين على هؤلاء ، او تناساه ، مع اعتراف جالينوس بأن اطباء عصره كانوا يترددون على مدينة « منف » ليطلعوا على المؤلفات في مكتبتها ، ومع ذكر ديوسقوريدس لأسماء العقاقير قبالاسمائها الاغريقية في مؤلفه) .

وانتهت دراسة سكاربورو بالتامل في مدى فاعلية الطب الرومانى في مجتمعه ، قال دفاعا عن هذا الطب : ان حكم روما على مواطنيها تدخل في حياة كل واحد منهم ، وزوده بالمياه النقية والحمامات والمرافق ووسائل التخلص من الفضلات ... الخ ، وهى ميزات سمحت للامبراطورية بالبقاء، وادخلت الشعور الانسانى في المشاكل الطبية والاجتماعية فتمشت مع الاعتراف بحق حرية الراى، اللهم الا في شئون تناولت اسس الامبراطورية السياسية ، وقد اتسم هذا الطب بالشعبية نفسها، وبعدم التقيد بالطبيب المحترف ، وباعتراف الاطباء والمرضى على السواء بالسحر والفلك وطرق العلاج الماثلة ، وآمن اعلم الاطباء بالاحلام والفأل والطلاسم ، الى جانب ممارسة جراحة وعلاج لم يخرجا عن المفاهيم العلمية السائدة ، وابدوا قدرة عجيبة على ادماج تعاليم ابقراط بتجارب الاسكندرية ، وبالطب الارسطقراطى المبسط، والفلك والسحر ، والتقاليد الشعبية .

---

٤٠ ـ ديوسقوريدس Dioscorides عمل بين حوالى ٤١ و٦٨ م . واصطحب جيوش نيرون ، وجمع معلومات عن نحو من ٦٠٠ نبات في خلال جولاته ، ووصفها في مؤلفه عن (المادة الطبية de materia medica).

٤١ ـ سورانوس Soranus من مدينة افسس ، عمل بين حوالى ٨٩ و ١٣٨ م في روما وكان من خير الامثلة للمدرسة المنهجية Methodist وابرز اخصائي في امراض النساء من القدامى .

على ان هذا الطب ـ بفضل اتجاه تفكير الرومان الواقعي ـ عرف حدوده واعترف بوجود امور لا يدركها العقل ولا يحلها الجدل الكلامي ، مثال ذلك ان جالينوس آمن بوجود امور لم يدركها ، وان كان يعتقد ان شكلاً ما من اشكال الطب يستطيع توضيحها .

وهنا تطرق المؤلف الى مشكلة نفسية وهى تفسير اسباب اللجوء الى الطبيب ، فذكر نظرية موريس(٤٢) التى ترى الطب منحدراً من عادات النظافة الجماعية بين كبار القرود ، والتى تبدو اول مظاهرها فى عناية الحيوانات المتبادلة ببشرتهم ، واضاف موريس ان اغلب التوعكات الخفيفة كالزكام والصداع ، ليست صوراً مخففة من امراض خطيرة ، بل انها تختلف عنها اختلافا جذريا ، لانها تمثل بحث الحيوان عن العناية الجماعية التى يحتاج اليها ، واذن فان تعيين العقار لعلاجها لا محل له فى علاجها ، ولا فارق فى علاجها بين الطبيب العلمي والطبيب السحرى .

واذا اخذنا بهذه النظرية ، فان الطب الرومانى يبدو مثالاً ناجحاً لعلاج امراض عدة قد يصفها الطبيب بالتفاهة ، الا انها تمثل اغلب التوعكات ، ويعتمد علاجها على تفهم الصور الخلقية للمجتمع والذهن المعاصرين ، وعلى درجة من ثقة الطبيب بنفسه كالثقة التى اتسم بها امثال جالينوس واريتيوس ، وسورانوس ، وسلسوس ، ولهذا فان الطبيب الرومانى ، سواء اكان من السحرة وبائعى التمائم ، ام من العلميين وواصفى العقاقير ، كان نجاحه مبنيا على تفهم المشاكل الشخصية وحلها حلولاً مقبولة فى اطار العصر ، وقد ام جالينوس هذا البناء المخضرم بجمعه كل ما وجده نافعا من التقاليد الكلاسية فى نظام متكامل ظل المثال الاعلى للطب حتى عهد النهضة الذى شاهد بعث علم التشريح فى القرن السادس عشر وحتى عهد تطور الكيمياء والفيزياء الحيوية فى القرنين الاخيرين .

ومما يبرهن على النظرة المزدوجة الى المرض ، فى رأى المؤلف ، ان بلوتارخس(٤٣) حمل على الخرافات لانها تفسر كل الأمراض على انها من هجمات الارواح ، وان لم ينكر ان بعض الأمراض قد ينتج عنها ، وهذا معناه ان علم الطب هو من جهة ، التمييز بين الامراض ذوات الاسباب الاعتيادية والأمراض الناتجة عن غيرها ، ومن جهة اخرى العناية بتفاصيل الحياة اليومية كالمأكل والمشرب والاستحمام.. الخ ، والى ذلك يضيف بلوتارخس انه يجب على الانسان ان يعرف نفسه ونبضه وما يلائمه والا يزعج الطبيب بمثل هذه الامور البسيطة .

الا ان هذه النزعة لم تمنع تجار العقاقير من ادعاء الطب ، ولم تحد من تمادى بعض المرضى فى طلب العناية الطبية ، ولم تقف فى سبيل العلاج بمعابد اسقلابيوس التى اسندت اليها قوى شافية غامضة ـ وربما كان هذا بسبب اختيار مواقع تمتاز باجواء شافية لبناء تلك المعابد .

واذا كان بعض الرومان امثال سيسرو (٣٩) وسكستوس امبركوس (٤٤) ولوسيان قاوموا الطب الروحانى فانما فعلوا لاعتقادهم بان مداعبة هذه القوى التى لم يشكوا فى حقيقتها ولا فى قوتها ، ليس من شأن الانسان .

وفى كل هذا نرى الطريقة التى بنى عليها العلم الرومانى ، الذى لم يتبع منهجاً علمياً

٤٢ ـ Morris, D., 1967, The naked ape, New York, P. 208.

٤٣ ـ انظر هامش رقم ٨

٤٤ ـ سكستوس امبركوس Sextus Empiricus فيلسوف وفلكى وطبيب اغريقى عاش فى الاسكندرية واثينا فى القرن الثالث ، ولد على ما يظن فى ميتيلينى وكان احد كبار المتشككين .

محدداً ، ولكنه نتج عن تصنيف الديانة والفلك والتشريح والفسيولوجيا وتأملات روحانية وافتراض قوى خفية دون محاولة تفهمها .

وقد نجح المؤلف في انه جمع معلومات متناثرة عن هذه الحقبة المهملة ، وابدى اطلاعا واسعاً وبخاصة في الهوامش والتعليقات التى بلغت عدداً كبيراً ، والتى قد تكون اقرب الى الكمال من المتن ، ورسم صورة عامة لطب هذا العهد تبدو بين السطور على غير ما تبدو عليه قبها .

ويؤخذ عليه انه لم يزود القارىء في المتن بتراجم للاطباء الذين ذكرهم ، ولو مختصرة ، ولا بتفاصيل عن حياتهم اليومية ، او ابتكاراتهم ، ولم يميز تمييزاً كافياً بين اطباء اوائل الجمهورية الرومانية في القرن الثامن ق.م وبين اطباء اواخر الامبراطورية في القرن الخامس او السادس الميلادى وتركهم اسماء عائمة في بحر الف سنة وتزيد .

وقد دفعه تخصصه في تاريخ روما وتقديره لحضارتها ــ التى لا شك في انها جديرة بالاعجاب ــ الى امتداح طب اجمع المؤرخون على انحطاط مستواه وانحلال العنصر العلمى فيه ، الا في كتابات طبيب واحد ، وهو جالينوس ، الذى نشأ في برجامون بآسيا الصغرى ، ودرس بها ثم بالاسكندرية ، ولم يرحل الى روما الا مؤخراً ، فلم يمت الى روما الا بصلة المعاصرة وحسب .

ولعل تفسير هذا ان نظرة مؤلف هذا الكتاب وهو متخصص ق التاريخ العام ، تختلف عن نظرة الطبيب العلمي ، او المؤرخ المعني بسيرة العلم وتطوره ، اللذين يبحثان ق تطور « العلم بالطب » . اما ان المؤلف الفاضل وجد ق تربيت الكتف (اى الطبطبة عليه) ووصفات ارباب البيوت ، وخزعبلات الدجالين ، وتمائم السحرة ، ووسائل علاج الشعب البدائية ، قدراً من الانسانية يفوق ق فاعليته الطب العلمي ، فان ق هذا الراى خطراً جسيماً ، ان الطب حقا علم ومعاملة ، ولكنه لو فرض عليه ان يقتصر على احدهما ، فان العلم بمفرده اجدى ق علاج الامراض العضوية من مجرد المعاملة مهما كانت فاضلة (٤٥) ، هذا فضلا عن ان ترك تقدم العلاج ق ايدى كل من يتوسم ق نفسه ملكة التطبيب ، وعدم الالتزام بالمناهج العلمية ، من شانهما اغلاق الباب امام التقدم ، بل تقهقر اكيد ، اذ ان تاريخ الامم اثبت ان الحضارات التي لم تثمر جديداً لم تستطع الصمود امام الحضارات المزاحمة ، هذا على الا تسعى الامم الى انتاج الجديد فوق الجديد وحسب ، بل على ان تحرص على التجديد المستمر ق صميم تكوين تراثها ، والا فان الاطباق المضافة الى الاطباق سرعان ما تتخم الاذهان وتختقها بمجرد ثقلها .

وقد يكون عجز روما عن الابتكار ق الطب ــ وهي همزة الوصل بين العالم القديم والعصور الوسطى ــ هو سبب ركود الطب بل تقهقره الى ان قدر له البعث بفضل الاسلام .

ولذا فان تحمس سكاربورو لطب روما ينفي نفسه اذ انه يبرز بوضوح اوجه نقصه ونواحي تاخره ، رغم الحجج الفلسفية التي استند اليها للبرهنة على عكس هذا ، وتشبيهه سلك المرضى بسلوك القرود .

وقد كرر ق كتابه هذا نظرية سبق ان سردها ق مقال عن طب الجيوش الرومانية (٤٦) وهو ق تقديمه الحجة لها بدا اشبه بالمحامي المدافع عن دعوى منه بالقاضي المتجرد عن العواطف او الميول ، فقد اغفل ما لم يدعم راية

---

٤٥ ــ كقول الرازى : « ومن زاول المرضى من غير ان يقرا الكتب ، يفوته ويذهب عنه دلائل كثيرة ، ولا يشعر بها البتة، ولا يمكن ان يلحق بها فى مقدار عمره ، ولو كان اكثر الناس مزاولة للمرضى ، .. فيكون كما قال عز وجل : « وكاين من آية فى السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون » . (فصول ٣٦٤) .

٤٦ ــ Scarborough, 1968, Medical History, 12, 254.

حتى وان افترضنا اطلاعه ، واهمل بدون مبرر كاف ما جاء على اقلام علماء وكتاب اشتهروا بالدقة في التعبير والجدية في التحقيق، كالهامه سيسرو ، اللغوى الدقيق ومثال الفصاحة ، بعدم توخي الدقة في الكلام ، وهذا لادخال الشك على مدلول كلمة (Medicus) (الطبيب) التي انكر أن تكون قد اطلقت على الطبيب .

الا أن نوتون حمل على حجج ساكربور بشدة في مقال تابع (٤٧) ، فقد وافقه على عدم وجود ادارة طبية مركزية في القوى العسكرية الرومانية تعين الأطباء وتوزعهم على فروع الجيش المختلفة ، وعلى أن الاباطرة كانوا يصطحبون أطباءهم الخصوصيين في حملاتهم ، الا أنه حذر من قبول قضاياه دون تدقيق شديد ، لأسباب عدة منها أن استنتاجاته يشوبها اهمال النتائج التي وصل اليها باحثون أمثال (Casarini, Gummerus, Haberling)، وانه خلط في صورة موحدة امورا تخص عهودا مختلفة تمتد طوال ثمانية قرون ، اي من القرن الثاني ق.م . الى القرن السادس الميلادي ، دون الأخذ في عين الاعتبار التطورات الجذرية التي مرت بها الجيوش في هذه المدة ، من حيث تنظيمها وتكوينها .

كما انه لم يوافقه في وصف الـ (Medicus) بانه جندي نظامي له دراية بدائية بالتضميد وعلاج الجروح ، اذ ان الكثيرين من الكتاب القدامى ذكروا فئات مختلفة منهم وبوبوهم حسب تخصصهم او توزيعهم ، وصرحوا بان الجيوش الرومانية في عصر الامبراطورية كانت تتمتع بخدمة طبية ، وبان هذه الخدمة كانت موكولة الى اشخاص دربوا تدريبا طبيا سابقا لتدرجهم في الخدمة وان هؤلاء كانوا يخضعون لأحكام تنظيمية خاصة بهم .

اما ان الجيش لم يستخدم اطباء مدربين على مثال جالينوس ، فان شان اطباء الجيش كان شان الأطباء المدنيين في هذا العصر ، فقد قال جالينوس عن نفسه ان الأطباء الذين نهجوا منهجه في الدراسة كانوا نزرا يسيرا ، حيث ان تعليم الطب كان يقتصر عادة على الجلوس الى هذا الطبيب او ذاك ، واكتساب بعض الخبرة (اما ربط مزاولة المهنة بامتحانات او اجازات فهذا ما لم يبتكره الا العرب) .

والى هذا فان هناك ادلة تشير الى عكس نظرية سكاربورو ، تدل مثلا على استخدام الجيش اطباء مؤهلين تأهيلا يماثل تأهيل المدنيين منهم ، ثم درج الأطباء (Medici) بعد تركهم الخدمة مع زملائهم المدنيين ومنحهم الحقوق نفسها كاعفائهم من الضرائب ومن بعض الالتزامات ، ومنحهم مزايا معينة ، مما يوحي ان مكانتهم كانت غير مكانة الجندي العادي الذي يرى سكاربورو انه هو الذي اطلقوا عليه (Medicus) .

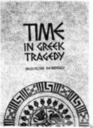
ثم ان الاثباتات تشير ايضا الى وجود نظام للتدريب الطبي المنظم داخل الجيش ، والى اعفاء الـ (Medici) من المحاربة ، كما انها تذكرهم ضمن كشوف الفنيين غير المحاربين ، كالمعماريين وضباط التوريدات .

يدعو كل هذا الى عدم الاخذ باقوال سكاربورو الا بتحفظ شديد ، وربما كان سبب انحراف نظرته هو عدم ادراكه لكنه المهنة ، لانه تبعا لما جاء في ترجمته على غلاف الكتاب لم يدرس في كليات الطب الا سنة واحدة ، ومثل غير الطبيب في التاريخ للطب مثل المدني اذا ناقش حروب نابليون او الطبيب اذا ناقش فن روما في العمارة ، اما السلوك الصحيح فهو ان يشترك المؤرخ مع الفني المتخصص في مثل هذه البحوث .

والمؤلف مزود بذيول ، نبذ وفهرسة تضيف الكثير الى فائدته .

---

٤٧ – Nutton, V. 1969 Medical History, 13, No. 3, P. 260.



الزمن في التراجيديا الاغريقية (١)

عرض وتحليل الدكتور محمد عواد حسين

في شهر ابريل من عام ١٩٦٧ القت الاستاذة الدكتورة دى روميللى ـ استاذة الادب الاغريقي في جامعة السربون ـ ست محاضرات في جامعة كورنل بالولايات المتحدة الامريكية ضمن برنامج « محاضرات ميسنجر عن تطور الحضارة » ، وكان الموضوع الذى دارت حوله هذه المحاضرات الست هو « مفهوم الزمن في التراجيديا الاغريقية » ، وصاحب هذا البرنامج ومقترح عنوانه هو Hiram J. Messenger الذى اوصى بجزء من شيعته لجامعة كورنل على أن تنظم هذه الجامعة في كل عام سلسلة من المحاضرات عن « تطور الحضارة » .

وبعد ذلك بنحو عام رات الاستاذة ان تجمع محاضراتها الست بين دفتى كتاب ، فكان هذا الكتاب الذى بين ايدينا والذى نحاول ان نعرض ما جاء فيه على القارىء في الصفحات التالية .

وقد قسمت المؤلفة كتابها الى مقدمة وستة فصول ، جعلت اولها مقدمة لدراستها ، كما جعلت آخرها خاتمة لهذه الدراسة .

اما المقدمة فقصيرة موجزة ارادت الكاتبة منها ان تكون مدخلاً لموضوع الكتاب ، فهى

---

(1) Romilly, J. De ; *Time in Greek Tragedy*, Cornell University Press, New York, 1968.

ولتمو باطراد لا محيص عنه . ونستطيع أن نخلص مما سبق بأن التراجيديا تقوم على دعامتين : مشكلة محددة متصلة الاحداث ، وفترة زمنية معينة تغطيها هذه المشكلة .

يتضح الآن أن « الزمن » يشكل ركنا ركينا في بناء التراجيديا ، وذلك برغم ما نعرفه من أن الاغريق القدامى كانوا يحبون الاستقرار ولا يقبلون كثيرا على التغيير ، لكن ذلك لا ينفي ادراكهم بان هناك نظاما عاما للكون يحكم كل شيء فيه ويتحكم فيه الزمن الذي اعتبروه تهديدا متصلا لحياتهم ، او على الاقل مصدر تهديد ، كما يبدو واضحا في التراجيديا، وذلك يتمشى تماما مع ما نراه في كل التراجيديات من وقوع أحداثها الكبرى خلال فترة محدودة من الزمن لا تتعداها .

وتختتم الكاتبة هذا الفصل الممتع من دراستها قائلة أن التراجيديا الاغريقية تجمع بين النقيضين فيما يتعلق بالزمن ، فهي تحكي أساسا أسطورة قديمة يرويها الناس ولا يعرفون زمن مولدها بالضبط ، ثم هي تمضي الى الحاضر وتتناول المستقبل ، واذا كانت التراجيديا قد ولدت حين بدأ الاغريق يحسون بأهمية الزمن ، فقد كان ذلك الاحساس حديثا لم يتأصل بعد ، وبهذه المثابة فان التراجيديا تصور لنا أزمة ذات طابع مؤقت في عالم لم يتحكم فيه الزمن كل التحكم بعد ، ومن هنا احتلت مكانها الخاص في تاريخ الادب .

★ ★ ★

ويتناول الفصل الثاني مشكلة « تجسيد الزمن في التراجيديا الاغريقية » وفيه تحاول المؤلفة أن تبين متى ظهرت هذه الفكرة وكيف تطورت حتى انتهت بالتالية ، وقد استطاعت ــ اعتمادا على النصوص الأصيلة أن توضح هذه الفكرة في التراجيديا الاغريقية توضيحا كاملا .

الواقع أن الزمن لم يكن في الأصل الها عند الاغريق ، ولم يصبح كذلك الا في وقت متأخر جدا وفي صورة خاصة جدا .. لقد عبدوه في العصر الهلينستي تحت اسم « آيون » ، وكانت هذه الكلمة تعني عندهم الزمن السرمدي ، وهو بهذا المفهوم يختلف عن كلمة « خرونوس » التي تعني الزمن العادي ، والتي قلنا من قبل انها لم ترد اطلاقا فاعلا لفعل عند هوميروس، مما يدل على أن مجرد فكرة التجسيد لم تكن قد وردت على الاذهان بعد .

فمتى حدث الخلط بين الكلمتين ؟ ومن الذي بدأه ؟ أكبر الظن انه قد حدث أيام الاورفيين (١) وعلى أيديهم ؛ لأن بعض العقائد الاورفية كانت تصور الزمن في صورة كائن مقدس هو الذي خلق النار والهواء والماء .

وفي القرن السادس نلتقي بأول تجسيد واضح للزمن في اشارات متناثرة لبعض الفلاسفة والشعراء : فطاليس يصفه بأحكم الحكماء لانه هو الذي يكشف كل شيء (Diogenes Laertius I, 35) وسولون يصفه بأنه هو الذي يظهر الحقيقة (Sol. 4, 1-2) ، ويقول عنه ليوجينيس انه يكشف الغطاء عن كل شيء (Ekphainei 967)

اما سيمونيديس فيجعل له اسنانا تمزق كل شيء اربا اربا (Frg. 176)

خلاصة ذلك أن الاشعار الاورفية لم تكن هي وحدها التي تحدثت عن الزمن فوصفته بالكائن الحي . واذا انتقلنا الى التراجيديا نرى يوريبيديس يجعل الزمن والدا للعدالة Antinope 222 ووالدا للأيام Supp. 787 ، وهو يلد الأيام والليالي في « أوديب في كولونوس »

---

(١) الاورفية عقيدة الريفية جاءت احكامها في مجموعة من الاشعار كتبها اورفيوس ومن لم تنسبت اليه ، فعرفت بالاورفية ، وقد دونت هذه الاشعار في تاريخ لاحق لظهور العقيدة التي ترجع اصلا الى اواخر القرن السابع واوائل القرن السادس قبل الميلاد .

كتاب التراجيديا الثلاثة (٢) فقد كانت لكل واحد منهم فلسفته الخاصة ووجهة نظره الخاصة في هذا الصدد ، وكانت الكلمة التى استخدموها في التعبير عن الزمن في مسرحياتهم هي « خرونوس » التى وردت أكثر من أربعمائة مرة في التراجيديات التى وصلت الينا .

وهنا يتبادر الى الذهن سؤال مهم : لقد ظهرت التراجيديا في الوقت نفسه الذى نضج خلاله الاحساس بالزمن ، فهل حدث ذلك مجرد مصادفة أم ان التراجيديا الاغريقية ببنائها وتركيبها كانت سببا في هذا النضوج ؟

نحن نعرف يقينا ان الوقت يكشف عن نفسه من خلال التغيير ، وبهذا المفهوم فان كل التراجيديات تعالج الزمن ... ذلك بأن موضوعها الرئيسي هو دائما حدث من الاحداث الكبار التى تغير الأوضاع .. وقوة التراجيديا تستند أساسا الى ما فيها من اختلاف بين ما يقع « قبل » وما يقع « بعد » ، وكلما ازداد عمق هذا الاختلاف ، كلما ازداد عمق المأساة .

ولكن اذا كانت التراجيديا تعالج دائما موضوع الزمن فانها لا تنفرد بذلك ، وهناك صور أخرى من الادب تتناول نفس الموضوع .. في مقدمتها الملحمة ، فما هو الفرق اذن ؟

لعل ارسطو قد اجاب على هذا السؤال حين قال في رسالته عن الشعر « ان المأساة تتناول فترة من الزمن محدودة ، وهدفها هو ان تعرض علينا حدثا متكاملا » ، اما الملحمة فلا تعرف للزمن حدودا لأنها تقص علينا قصصا كثيرة وتتناول ماضيا غير محدود ، وتتحرك بملء الحرية سواء في الماضى او في المستقبل بعكس المسرحية التراجيدية التى تبدأ احداثها من وقت معين وتجبرنا على ان نعيش مع هذه الأحداث دقيقة بدقيقة حتى تنتهى كأنها حاضرنا الذى نعيشه » .

ولنضرب مثلا يوضح لنا الفرق في هذا الصدد بين الملحمة والمأساة : هناك المعركة الشهيرة بين اجاممنون واخيليس التى تبدأ بها ملحمة الالياذة ، فأين نجد مثلها في المأساة ؟ الواقع أننا نجد معارك كثيرة في التراجيديا ... معركة بين أجاممنون ومنيلاوس حول حياة افيجانيا ، ومعركة بين منيلاوس وبيليوس حول حياة اندروماخ .. لكن هذه او تلك لا تنشب هكذا عفويا ولا تتصاعد عفويا ، انما نجد كلا منهما تتصل بحدث هام ينتظم التراجيديا كلها من حوله . اعنى ان المعركة في المأساة تتخذ طابعا خاصا تستمده من الحدث الرئيسى فيها ، وهى تتصاعد لم تتصاعد حتى تصل آخر الامر الى حد الجريمة ، ان المعركة في التراجيديا تمثل جزءا من تطور شامل ينتهى بوفاة عنيفة وهكذا يكمل الحدث وينتهى .

هذا اذن بناء متكامل يختلف عما نجده في الملحمة ، ولقد كان ذلك في واقع الامر شيئا جديدا على الأدب الاغريقى ، بدأ يظهر حين اصبح الاحساس بالزمن اوضح واقوى . أن المأساة التراجيدية تنادى احاسيسنا وعواطفنا وتحتويهما معا عن طريق تتبع أزمة من الأزمات ، وهى تبدأ لم تتصاعد دون توقف

---

(٢) شعراء التراجيديا الثلاثة هم : ايسخولوس ، سوفوكليس ، يوربيبديس . عاش الاول من عام ٥٢٥ الى ٤٥٦ ق.م. وقد حارب في بعض معارك الحروب الميدية وكتب ما لا يقل عن ٩٠ مسرحية لم تصل الينا منها سوى سبع اهمها : الضارعات والفرس والسبعة ضد طيبة وبروميثيوس والاوريستايا (وهى الثلاثية الوحيدة الباقية وتشمل اجاممنون وخوبفوراى ويومينيديس) وهو اول من اضاف ممثلا ثانيا لنفسه .

اما سوفوكليس فقد ولد في ٤٩٦ ق.م. وهو الذى جعل عدد الممثلين ثلاثة ورفع عدد افراد الكورس من ١٢ الى ١٥ . وقد وصلت الينا سبع من مسرحياته اهمها : اجاكس وانتيجونا والكترا واوديب الملك واوديب في كولونوس . اما يوربيبديس فقد عاش بين عامى ٤٨٤ ، ٤٠٧ ومن اهم مسرحياته الكستيس وميديا واندروماخ وهيكوبا وهيراكليس والضارعات .

وتنمو باطراد لا محيص عنه . ونستطيع ان نخلص مما سبق بأن التراجيديا تقوم على دعامتين : مشكلة محددة متصلة الاحداث ، وفترة زمنية معينة تغطيها هذه المشكلة .

يتضح اذن أن « الزمن » يشكل ركنا ركينا فى بناء التراجيديا ، وذلك برغم ما تعرفه من ان الاغريق القدامى كانوا يحبون الاستقرار ولا يقبلون كثيرا على التغيير ، لكن ذلك لا ينفى ادراكهم بان هناك نظاما عاما للكون يحكم كل شيء فيه ويتحكم فيه الزمن الذى اعتبروه تهديدا متصلا لحياتهم ، او على الاقل مصدر تهديد ، كما يبدو واضحا فى التراجيديا، وذلك يتمشى تماما مع ما نراه في كل التراجيديات من وقوع احداثها الكبرى خلال فترة محدودة من الزمن لا تتعداها .

وتختتم الكاتبة هذا الفصل الممتع من دراستها قائلة ان التراجيديا الاغريقية تجمع بين النقيضين فيما يتعلق بالزمن ، فهى تحكى اساسا اسطورة قديمة يرويها الناس ولا يعرفون زمن مولدها بالضبط ، ثم هى تنقضى الى الحاضر وتتناول المستقبل ، واذا كانت التراجيديا قد ولدت حين بدأ الاغريق يحسون باهمية الزمن ، فقد كان ذلك الاحساس حديثا لم يتأصل بعد ، وبهذه المثابة فان التراجيديا تصور لنا ازمة ذات طابع مؤقت فى عالم لم يتحكم فيه الزمن كل التحكم بعد ، ومن هنا احتلت مكانها الخاص فى تاريخ الادب .

★ ★ ★

ويتناول الفصل الثانى مشكلة « تجسيد الزمن فى التراجيديا الاغريقية » وفيه تحاول المؤلفة أن تبين متى ظهرت هذه الفكرة وكيف تطورت حتى انتهت بالنالية ، وقد استطاعت ــ اعتماداً على النصوص الأصيلة ان توضح هذه الفكرة فى التراجيديا الاغريقية توضيحاً كاملاً .

الواقع ان الزمن لم يكن فى الاصل الهاً عند الاغريق ، ولم يصبح كذلك الا فى وقت متاخر جداً وفى صورة خاصة جداً .. لقد عبدوه فى العصر الهلينستى تحت أسم « آيون » ، وكانت هذه الكلمة تعنى عندهم الزمن السرمدى ، وهو بهذا المفهوم يختلف عن كلمة « خرونوس » التى تعنى الزمن العادى ، والتى قلنا من قبل انها لم ترد اطلاقا فاعلاً لفعل عند هوميروس، مما يدل على ان مجرد فكرة التجسيد لم تكن قد وردت على الاذهان بعد .

فمتى حدث الخلط بين الكلمتين ؟ ومن الذى بداه ؟ اكبر الظن انه قد حدث ايام الاورفيين (١) وعلى ايديهم ، لان بعض العقائد الاورفية كانت تصور الزمن فى صورة كائن مقدس هو الذى خلق النار والهواء والماء .

وفى القرن السادس نلتقى بأول تجسيد واضح للزمن فى اشارات متناثرة لبعض الفلاسفة والشعراء : فطاليس يصفه باحكم الحكماء لانه هو الذى يكتشف كل شيء (Diogenes Laertius I, 35) ، وسولون يصفه بانه هو الذى يظهر الحقيقة (Sol. q. 1-2) ، ويقول عنه ثيوجينيس انه يكشف الغطاء عن كل شيء (Ekphainei 967)

اما سيمونيديس فيجعل له اسنانا تمزق كل شيء ارباً ارباً (Frg. 176)

خلاصة ذلك ان الاشعار الاورفية لم تكن هى وحدها التى تحدثت عن الزمن فوصفته بالكائن الحى . واذا انتقلنا الى التراجيديا نرى يوريبيديس يجعل الزمن والداً للعدالة Antinope 222 ووالداً للايام Supp. 787 ، وهو يلد الايام والليالى فى « اوديب فى كولونوس »

(١) الاورفية عقيدة الروحية جاءت احكامها فى مجموعة من الاشعار كتبها اورفيوس ومن لم نسبت اليه ، فعرفت بالاورفية ، وقد دونت هذه الاشعار فى تاريخ لاحق لظهور العقيدة التى ترجع اصلاً الى اواخر القرن السابع واوائل القرن السادس قبل الميلاد .

(618) للشاعر سوفوكليس . اما يوريبيديس فيرى أن الزمن لم يولد وانما هو الوالد : والد الايام والليالي كما ذكرنا ، والد الحياةيطولها .

وقد شبهوا الزمن بمجرى ماء سرمدى لا يجف ولا يتوقف ، وهو على هذا النحو يصبح القوة التى تحتضن العالم وتجرى من حوله ، والن فقد غدا الزمن مفهوماً معنوياً لا بداية له ولا نهاية .. وفي هذا قالوا ان الزمن الذى لا يدركه تعب أو كلل يطوف حول العالم في مجرى ابدى مجدداً ذاته دائما .

وتشير الكاتبة بعد هذه المقدمة الى نوعين من التجسيد ، اولهما يتناول الزمن من حيث علاقته بنا ، والثانى يتناوله من حيث علاقته بالاحداث . والواقع ان فكرة تجسيد الزمن قد جاءت بصورة طبيعية تلقائية ، فنحن المحدثين نقول في تعبيراتنا العادية ان الوقت يمضى او يقترب ، وهذا في حد ذاته تجسيد ، ومثل هذه العبارات كثيرة في الادب الاغريقي تصادفنا كلما كان هناك حديث عن الزمن او الوقت ، فمثلاً نرى سوفوكليس يصف عزلة فيلوكتيتيس قائلا « ان الوقت كان بالنسبة له يمر متثاقلاً » (Philoc. 285) ، ومرة اخرى يقول « ان الوقت يولى الادبار » (Eumenedes 853) . اما ايسخولوس فيقول « ان الوقت يطول » (Persians 64)

هذه العبارات تثبت ان الزمن كان في طريقه الى التجسيد الكامل بحيث اعتبروه كائنا حياً بل مسئولا عن الأحداث التى تواجهنا . وتصوير الزمن على انه مبدع الأحداث هو الصورة الاكثر شيوعاً في التراجيديا ، ومع ذلك فثمة صورة اخرى يعتبر فيها الزمن مؤثرا في حياتنا الداخلية : فهو كائن حى ، وهو يتصل بحياتنا أوثق اتصال كما يختلط بمشاعرنا أعمق اختلاط ، بل هو ـ كما نرى في ايسخولوس بالذات ـ يعيش في داخلنا ولا يفارقنا ابداً حتى ونحن نيام ومن امثلة ذلك قول سوفوكليس « ان الزمن الطويل الذى يعيش معى قد علمنى ان اقبل الاشياء » (اوديب في كولونوس) وقول يوريبيديس في الضارعات « ان هذه المراة قد عاشت في صحبة الزمن الطويل » .

وبهذا المفهوم فان الزمن ما دام يعيش معنا وفي داخلنا ، سوف يكتسب كل التطورات التى تحدث لنا نحن ، سوف يهرم حين نهرم ، وسوف يشيخ حين نشيخ .

هذا فيما يتصل بالزمن من حيث علاقته بنا ، أما من حيث علاقته بالاحداث ، فهو الذى يوضح الاختلاف بين حادثين متتابعين مع استمراره اثناء وقوعهما ثم من بعدهما ، واذا كان الوقت يمتد من قبل ومن بعد محتويا كل ما وقع وما سوف يقع ، فطبيعى ان نرى فيه كائنا ساميا متفوقا على الكائنات الاخرى ، ومن ثم يصبح أهلاً للتقديس ولاسيما في العالم الاغريقي حيث تكثر الآلهة والكائنات المقدسة . ومنذ البداية اكتسب الزمن ـ بمجرد أن وعاه الاغريقى ـ هذه المكانة ، فاصبح شبه مقدس ، هكذا كان في اشعار بندار وفي التراجيديا .

وعند سوفوكليس نرى الزمن يكشف الغطاء عن الأشياء ، وهو الذى يتيح لها فرصة النمو فتبين وتتضح بعد ان كانت خافية (Ajax 647) وسوفوكليس يستخدم في اشعاره امثالاً كثيرة من هذا الطراز ويجعل الوقت فاعلاً لها ، ولم يكتف شعراء التراجيديا بذلك ، فليس الزمن مجرد كاشف للامور المقدرة وانما هو المسئول عن حدوثها ، ومن ثم يصبح قوة غامضة نصفها مادى ونصفها معنوى ، وهو قوة مسئولة عن كل ما يقع وما يحدث . . . واذا كان الزمن هو الذى يلد الايام والليالى فهو المسئول بالتالى عما يقع في هذه وتلك من افراح واحزان ، واذن فهو والقدر صنوان ، ولا باس من تجسيده في صورة القدر والمصير ، ولنسمع بندار يقول « فليحفظ الزمن له رخاءه » (Olym. VI, 97) ونفس الصورة تواجهنا في التراجيديا ، فالزمن يبدو دائما بالغ النشاط ، وهو فاعل لافعال

كثيرة ، ولنسمع الى شعراء التراجيديا : « ان الوقت يعلمنا الدروس » (Prom. 981) وهو يمحو الأشياء ، وهو يهديء ويسكن .. الخ . ووصفوه بالعظيم وقالوا ايضا « اننا نراه ولا يفلت احد من قبضته » وتلك صفات الحاكم المسيطر ، وهي صفات زيوس رب الارباب عندهم .

ويبدو أنهم لم يروا ما يدعو الى الانتقاص من فكرة السلطة العليا للزمن ، فكل انسان يريد ان يشرح الامور وان يعثر على مسئول عنها ، وهذا المسئول لا بد ان يكون الها ، ويمكن ان يكون الزمن هو ذلك الاله ... هكذا كان التصور عند سوفوكليس ويوربيديس .

الى هنا كان الزمن قد ظفر بالتجسيد والتأليه ولكن في صورة قد تبدو في جملتها غير حاسمة وغير قاطعة ، فهو لا يبدو لنا كالالهة الاغريقية الاخرى شخصا فردا له سماته الخاصة ونفسيته الخاصة ووجوده المادي الصريح . ولقد جاء ذلك كله كخطوة تالية ، فمتى جاء ؟ لعل ذلك قد حدث على يد بندار حين قال « ان الزمن يتصرف تصرف الفرد العادي » (Isth. VIII, 14) .

ويبدو ان المعنى الهام الذي اراد شعراء التراجيديا نقله الينا هو ان الزمن يرى كل شيء كما تفعل الشمس وكما يفعل زيوس ... ومن هنا يصبح قوة منذرة مهددة يمكن ان تتجسد حين يصبح الزمن انسانا له عينان حادتان صارمتان .. وهكذا يقترب جدا من الصورة التي اوردها سيمونيديس حين قال « ان الزمن له اسنان حادة » .

تلك هي الافكار العامة عن تجسيد الزمن وتأليهه في التراجيديا الاغريقية . لقد كان أول الامر شيئا معنويا غامضا ثم رويدا رويدا بدأت تظهر له شخصية مستقلة . وعند ايسخولوس كان التجسيد في مرحلته الاولى لا يزال غامضا ، ثم اخذ يتضح حتى غدا عند يوريبيديس شخصا له اقدام يخطو بها ويتحرك .

* * *

تنتقل المؤلفة بعد هذا التعميم من مفهوم الزمن وتجسيده وتأليهه في التراجيديا الاغريقية الى دراسة هذا وذلك عند كل من شعراء التراجيديا الثلاثة على حده ، ومن فلسفة كل منهم الخاصة في هذا الصدد .

وهي تبدأ باقدمهم جميعا ، اي الشاعر الاثيني ايسخولوس ، وتخصص الفصل الثالث لدراسة الزمن في كتاباته . فتحدثنا اولا عن ظروف حياته الخاصة وكيف اشترك في الحروب الميدية وكيف كان بين من صنعوا النصر الاثيني على جحافل الملك الفارسي في معركة ماراثون اولى معارك تلك الحروب ، ثم كيف كان وللمرة الثانية بين من صنعوا النصر للاغريق في معركة سلاميس .. وعاش بعد ذلك ليشهد مجد اثينا وعظمتها يوم تزعمت العالم الاغريقي وشيدت امبراطوريتها الاغريقية الكبيرة ، وترى المؤلفة ان رجلا كهذا مر بتلك التجارب وأسهم في تلك الاحداث لا بد ان يثق بالزمن ، والواقع ان ايسخولوس لم يثق بالزمن وحسب انما كرس كل نشاطاته واعماله للزمن [1] ... ولثقته المطلقة هذه نراه في مسرحياته يلقي مزيدا من التركيز على الزمن ويصوره حاملا لواء العدالة ، ولا يعتبره مجرد مادة او موضوع يدير الملاحظات من حوله ، وانما يجعل منه عقيدة حقيقية راسخة ينهض عليها بناء مسرحياته .

الزمن في مسرحيات ايسخولوس هو السيد الذي يعلم الناس ويلقنهم الدروس وان كانت

(1) Athen. VIII, 347.

قاسية[1] .. هو اولاً وقبل كل شيء الاداة التي تنفذ العقاب الالهي ، وتلك هي الصورة الاولى للزمن عند ايسخولوس ، وفلسفة ايسخولوس في هذا اساسها ان العدل الالهي يرتبط بالزمن ، فالحدث يقع لأن الاله قد قرر ذلك ، وقرار الاله انما جاء نتيجة لشيء وقع في الماضي واثار غضبه . فلا بد اذن من عقاب ، والزمن هو الذي ينزل هذا العقاب بمن يستحقه .

والحق ان الانسان اذا آمن بالعدل الالهي فلا مناص من ان يصبح الزمن شيئاً جوهرياً في الموضوع لأنه يوضح لنا امكانية حدوث تأخير في انزال العقاب ، ويستحيل عملياً ان تؤمن بالعدل الالهي دون أن تعترف بأن هذا العدل يأتي عادة متأخراً .. ولقد كان هذا التأخير مشكلة بالنسبة لكثير من المفكرين القدامى ؛ ولكن ايسخولوس لم يجد في الامر اية مشكلة بل اعتقد اعتقاداً يقينياً بأن تأخر العدالة الالهية امر طبيعي وصادق ، فلا بد من ان تلقى الجريمة عقاباً ، ولكن متى ينزل هذا العقاب ؟ انه يأتي لاحقاً ، يأتي في حينه كما قال كل من بندار [2] وسولون [3] قبل ايسخولوس الذي يحتمل ان يكون قد اخذ هذا التفكير عنهما ثم بنى عليه عقيدة كاملة .

هذه العقيدة هي السبب في ان الزمن لم يظفر عند ايسخولوس بنفس القدر من التجسيد الذي ظفر به عند سوفوكليس ويوربيديس ، ومع ذلك فقد ظفر عنده بقدر اكبر من الاهتمام . ويصر ايسخولوس احياناً على ان الانسان لا يستطيع ان يعرف متى تأتي العدالة ، فهي تنزل بالنسبة للبعض عاجلة وبالنسبة للبعض الآخر آجلة بينما تنسى البعض نسياناً تاماً [4] . والعقاب الالهي ينزل في كل مسرحيات ايسخولوس تقريباً بأبناء وحفدة من ارتكبوا الخطيئة ... لقد كان ايسخولوس ينظر الى الأجيال المتعاقبة كشيء متصل مستمر ، ومن يثق في العدالة الالهية لا بد ان ينظر الى الامور من بعد كبير ، وان يؤمن بوقوع القصاص آخر الامر ، وهو قصاص ينزل بالأبناء والأحفاد الذين يدفعون ثمن خطيئة غيرهم . وهذه الفلسفة لا تزال تعيش معنا حتى الآن فنحن نقول « اعمل طيباً ليجني ابناؤك الثمرة » ونقول لمن يقارف السوء « سوف يبقى هذا لأبنائك » . بل ان القرآن الكريم نفسه يؤكد هذا المعنى حين قال جل جلاله « وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً » .

وانطلاقاً من هذه الفلسفة نجد شخصيات ايسخولوس تبدو دائماً في حالة ترقب لا تنتهي الا حين يقع الانتقام الالهي آخر الامر ؛ على ان التأخير يضيع الأمل احياناً ، فهو يعني تأجيل وقوع الكارثة بالنسبة للمخطئين كما يعني انهاء الام التاعسين الذين ظلموا حين يرون ما حل بظالميهم .

والمستقبل عند ايسخولوس مجهول ، والزمن يسير في طريقه وئيداً لا يحفل بآلام الناس ولا بخوفهم حتى ينفذ فيهم مشيئة الالهة . والجريمة عنده تنمو مع الأيام وتلد غيرها تماماً كما يخرج النبت من البذرة . وهكذا يبدو الزمن – من حيث هو اداة تحقيق العدالة – اشبه شيء بقوة ايجابية مدمرة بالنسبة للمجرمين ، وذلك حق ، ولكنه ايضاً يثمر اجيالاً من سلالة هؤلاء المجرمين ، ومن ثم فان حصاده لا يعدو أن يكون آلاماً واحزاناً

(1) Prom. 981.

(2) Pind. Pyth. VIII, 15.

(3) Solon, 3,15.

(4) Choiph. 61ff.

مريرة . وليس ذلك كل ما فى الامر ، لان تاثير العقاب لا يكون ماديا وحسب ، وانما فيه جانب عقلى ، ذلك لانه يعطى درسا لمن ينزل بهم ولمن يعيشون من حولهم ايضا ، لان هؤلاء حين يرون آثار العقاب على غيرهم يتعلمون ، وهنا دروس يلقنها الزمن للناس، كلها فى الحكمة والتروى مما لا يحصله المرء الا بالتجربة والمعاناة . ومعنى ذلك ان عقاب المخطئين يمنح الحكمة لمن لم يخطئوا بعد ، وذلك امر نراه واضحا فى جميع شخصيات ايسخولوس .

ومن خلال الالام والخوف يرى الناس حقيقة الحياة ، وبالتالى يصبحون حكماء مع مرور الزمن . وهناك جانب آخر ، هو ان الزمن كما يعلم ويعطى الدروس فانه يمحو ويطمس ، وتلك فكرة سوف تبدو اكثر وضوحا عند سوفوكليس ويوربيديس ، اما هنا عند ايسخولوس فان فكرة المحو يداخلها التطهير ، لان الزمن عنده لا يمحو الايمان او السعادة او الصبر ، وانما يمحو الغضب الالهى فيتم التكفير . هكذا تتضح لنا فلسفة ايسخولوس عن الزمن ... انها عقيدة متماسكة مطردة وعلى اساسها شاد ايسخولوس البناء الادبى لمسرحياته ، ومن هنا ظهرت الثلاثيات .

فايسخولوس يعتقد يقينا ان العدالة الالهية لا تكف عن العمل ابدا وهى تمد نشاطها فوق الاجيال ، ومن هنا لم يستطع او لم يتصور ان يعالج حدثا ما دون الرجوع الى اصوله واغواره البعيدة ، وربما الى ما قبل ولادة البطل نفسه . ولهذا السبب لم يقصر موضوع المسرحية على الحدود الضيقة التى تحيط بحدث قصير ، ولجا الى المسرحية الثلاثية ، وهى فى حقيقتها ثلاث مسرحيات تسير فى خط واحد ، وهذا هو السبيل الذى اتاح له فرصة تناول سلسلة متتابعة من الجرائم التى تفصل بينها آماد زمنية بعيدة ولكنها مرتبطة ببعضها اشد الارتباط .

وابرز دليل على ذلك ثلاثية (الاورستايا) وهى الوحيدة التى وصلت الينا سليمة ، اما (السبعة ضد طيبة) فهى الاخرى تعطينا الدليل على ما نقول من مجرد ترتيب عناوينها الثلاثة « لاوس » ثم « اوديب » ثم « السبعة ضد طيبة » اى الاب ثم الابن ثم الاحفاد .

هناك ارتباط اذن ، وارتباط لا انفصام له بين الماضى والحاضر ، وهو لا يقوم عفويا وانما وفق نظام دقيق . ويلفت النظر اننا نرى ذلك واضحا حتى فى مسرحية (الفرس) التى تعتبر مسرحية تاريخية ... فاثينا ينبغى ان تكون هى المسئولة عن دمار الملك الفارسى « جسر كسيس » ، ولكن ايسخولوس الاثينى يصر على ارجاع هذا الدمار الى آثام دينية ارتكبها الملك الفارسى قبل مجيئه الى بلاد الاغريق باعوام طويلة جدا والى آثام دينية اخرى من نفس الطابع صاحبت خروجه من بلاده غازيا .

وبعد ، فهكذا كان مفهوم الزمن عند ايسخولوس ... لقد كانت عقيدة متكاملة كما ذكرنا ، وعلى اساسها شاد ايسخولوس البناء الادبى لمسرحياته ... وما من شك فى ان المؤلفة قد استطاعت ان توضح لنا من صميم هذه المسرحيات مدى تغلل تلك العقيدة فى نفس الشاعر ، وما من شك ايضا فى ان ايسخولوس حين كتب مسرحياته كان متاثرا باحداث عصره وبظروفه وتقاليده ... لقد كانت هذه المسرحيات مرآة صادقة لزمان صاحبها .

★ ★ ★

وفى الفصل الرابع عن « الزمن عند سوفوكليس » تحاول المؤلفة ان توضح الفرق بين نظرة ايسخولوس الى الزمن ونظرة سوفوكليس اليه ، او بعبارة اخرى ما طرا من تطور على الفكر الاغريقى من حيث مفهومه عن الزمن ، فقد اعتنق سوفوكليس فلسفة مغايرة لفلسفة ايسخولوس فى هذا الصدد .

وحى تبدأ فنقول ان الفاصل الزمنى بين الشاعرين لا يزيد على جيل واحد، وحين كتب سوفوكليس مسرحيته الاولى كانت قوة اثينا قد توطدت بعد النصر فى الحروب الميدية، وكانت سيادتها على العالم الاغريقى آخذة فى الازدياد . ولقد يعتز الناس بانجازاتهم حين يحالفهم النصر ومن ثم لا يركزون كثيرا على العون الالهى.. وبالتالى فان عصر سوفوكليس يعتبر عصر الانسان لا عصر الآلهة .

ويبدو لنا هذا التغيير واضحا جدا فى مفهوم الزمن كما تعرضه مسرحيات سوفوكليس حيث نجد الانسان يحتل مكان الصدارة بدلا من الاله . هذه فلسفة جديدة اذن ، بمقتضاها يأتى بؤس الانسان وتعاسته من تقلبات الدهر وتغير الأشياء ، كما تأتى سعادته من اسلوبه فى مواجهة هذه التقلبات .. والأحداث نفسها بدلا من تفسيرها على اساس عام واحد نراها عند سوفوكليس تفسر كضرب من ضروب التحدى للسلوك الانسانى .. وذلك فرق بين الفلسفتين كبير ، وان كانت كلتاهما مستمدة من اصل فكرى واحد .

والواقع أن الفرق يبدو لنا واضحا كل الوضوح حين نناقش امرين : أولهما طريقة وصف اثر الزمن على الانسان وثانيهما اسلوب الانسان فى مواجهة هذا الاثر .

لم يعد الوقت هو اداة العدالة الالهية وانما غدا مبعث القلق فى حياة البشر ، ونحن وان كنا لا نشك فى ان سوفوكليس كان يدرك تماما معنى العدالة الالهية، ويدرك كذلك المعاناة التى يلقاها الناس من جراء اخطاء قديمة ، الا انه نادراً ما ركز فى مسرحياته على هذه الفكرة ، كذلك لم يركز كثيراً على تأجيل نزول العدالة الالهية قدر ما اكد على التدخل الالهى المباغت فى حياة الناس . وحين كان يشير الى العقاب فانه يجعله حاسماً وسريعاً وقاطعاً بدلا من تصويره فى شكل تهديد متصل مستمر .. وفى هذا كله لا ينصب التأكيد على الاله وعلى العدالة وانما على الانسان وعلى التغيير .. لم يعد الوقت ـ كما كان عند سلفه ـ سلسلة زمنية طويلة تتم خلالها عملية القصاص الالهى، وانما اصبح سلسلة من التغييرات المباغتة التى تحدث بأية طريقة وتؤثر فى مصائر الناس ومشاعرهم .

واذا كان الاغريق يعتقدون ان الانسان لا يجوز له ان يأمل فى سعادة دائمة ونعيم مقيم، فقد تناول سوفوكليس هذه الفكرة بتركيز شديد ، بل لعله جددها وساقها فى عبارات بارعة .. وعبر كذلك فى مسرحياته عن نظرية التغيير التى يحدثها الزمن فى صورتين متناقضتين احداهما تتناول التغيير العفوى الذى يقع كيفما اتفق دون نظام ، والاخرى عن التغيير الذى يجرى وفق نظام دقيق ... وليس فى ذلك التناقض ما يزعج ، فنظام الكون مطرد وثابت ودقيق ، ولكن هذا لا يمنع من وقوع تغيير داخل هذا النظام : مثلا هذا النجم هنا الآن ثم هو هنالك بعد فترة من الزمن ثم هو يعود الى مكانه الأول .. تغير ولكن داخل نظام محكم ثابت مطرد .

ويبدو ان سوفوكليس قد تشيع تماماً بهذه النظرية ، فهو يعرض علينا كثيراً من صورها فى مسرحياته المختلفة .. متاعب الحياة واضطراباتها وشجاعة الانسان فى مواجهتها كأنه محارب يهاجمه الأعداء من كل جانب ، وخير مثل على ذلك مسرحية اوديب فى كولونوس ، فابتداء من السطر ١٢٤٥ وما بعده نجد قوى الطبيعة تتكاتف فى محاربة الانسان لتبرز ضعفه ، ثم نجده يتحدى هذه القوى وهو يواجهها بكامل شجاعته .

تلك نظرة تختلف عن نظرة ايسخولوس، لأن تحدى الانسان لتصاريف القدر لا يحدث نتيجة لقرار الهى وانما هى طبيعة الأشياء . ويعرض سوفوكليس فكرته عن الزمن وعلاقته بالانسان عرضاً اخلاقيا ، فهل ينبغى أن يكون لينا وليس عنيدا ، وهل ينبغى أن يكون صبورا وليس قلقا ، وهل يخضع للزمن اذا لم يكن من

ذلك الخضوع مفر ؟ هذه هي المشكلة الاخلاقية عند سوفوكليس .

ان سوفوكليس يجعل أبطاله معاندين ثابتين على مبادئهم لا تزعزعهم نوائب الدهر ، وحين يتصل الامر بالسلوك فانهم يتصرفون طبقا لقواعد ثابتة لا تتغير ، هكذا مثلا فعلت « انتيجونا » حين عصت أوامر « كريون » لأنها كانت في نظرها اوامر غير حكيمة فقالت « لا اتصور ان الأوامر الملكية لها كل تلك القوة بحيث تجعل الانسان الفاني يتجاهل من أجلها القوانين الازلية التي لا تخطىء .. قوانين السماء »(1) .

هكذا نلتقي بفكرة رفض الانسان لما يأتي به الزمن ، وهي فكرة تعني الموت في ذاته أو التعرض لخطره على الأقل ، وهذه الفكرة هي التي تحكم بناء المأساة عند سوفوكليس ، وفي معظم مسرحياته مثل آجاكس وانتيجونا والكترا واوديب في كولونوس ، نجد الحركة المسرحية كلها تتركز حول شخصية واحدة هي التي تواجه التحديات والأخطار في اصرار يتضاعف باستمرار حتى يصل الى درجة الاستماتة او الى درجة الموت ذاته دون أن يعرف الافلاس أبدا .. لا تسليم .

هذا البناء المأسوي نلتقي به كما ذكرنا في كثير من مسرحيات سوفوكليس ، وهو يختلف تماما عما رأيناه في ايسخولوس : فعند هذا الأخير نرى الناس يسلمون تسليما أعمى للآلهة، اما سوفوكليس فقد جعلهم يرفضون التسليم في شجاعة واصرار ، ومع ذلك فان الزمن في كلا الحالين هو القوة الكبرى وهو الأداة التي يستخدمها الاله لتنفيذ ارادته ، وهو عند ايسخولوس بالذات ، الخلفية التي يعمل المرء على مواجهتها وتأكيد شخصيته حيالها ، واذا قدر للزمن ان يهزم فذلك عند ايسخولوس بارادة الآلهة ولكنه عند سوفوكليس بارادة بطل المسرحية الذي تحدى الزمن وأفلت من قبضته . ولا ينسى سوفوكليس برغم كل شيء

ان الزمن هو الذي يكشف الغطاء عن طبائع الاشياء والناس ويعرضهما للنور .. والكشف عن الاشياء هو الذي يتيح لنا فرصة الحكم عليها ، والمسلك الانساني لا يكشفه الا التكرار، والتكرار لا يأتي الا مع الزمن ومن ثم نعرف ما اذا كان المرء شجاعا ام جبانا ، صديقا ام عدوا ، كريما ام بخيلا ، واذا كنا نشك في أمر ما ، فان الزمن وحده هو الذي يعيننا على الجزم في هذا الأمر برأي قاطع. وبهذه الفلسفة فان الزمن لا يصبح سيدا ينبغي ان نستجيب لكل أوامره ، انه يصبح مجرد شاهد يعرف كل شيء ويمدنا بالدليل الذي يسمح بالحكم على الناس وعلى الامور .

وينبغي ان نذكر هنا ان كل هذه المفاهيم لم تكن جديدة على الاغريق ، لعني انها لم تكن من خلق سوفوكليس ، ومنذ القرن السادس قبل الميلاد قال طاليس « ان الزمن هو الذي يكشف الامور » وقال سولون « ان الزمن سوف يبرهن للناس انني لست مجنونا» وذلك حين اتهمه اعداؤه بالجنون . وفي القرن الخامس يتحدث الشاعر بندار عن الزمن فيقول « انه وحده الذي يستطيع ان يقيم الحقيقة الصادقة » ويقول أيضا « ان الايام هي أعدل شاهد » .. ولم تخل مسرحيات ايسخولوس من ترديد لنفس الفكرة ، لكن سوفوكليس هو الذي ابرزها ابرازا قويا واضفى عليها مزيدا من الأهمية ، وهو القائل « ان الزمن يكشف كل الأكاذيب » و « يسلط الضوء على كل شيء » و « يرى كل شيء ويسمع كل شيء » ، وفي « اوديب الملك » يزيد سوفوكليس الفكرة وضوحا حين يجري هذا المفهوم على السنة الكثيرين من شخصيات المسرحية بل لعلي اقول ان الكشف عن الامور بوساطة الزمن هو موضوع المسرحية

وبعد ، فان سوفوكليس ينظر الى الزمن من وجه نظر الانسان ، واذا كانت شخصياته

(1) Ant. 853 ff.

تعيش في قلق وترقب كما كانت شخصيات ايسخولوس ، الا انها لم تعد تنتظر اجيالاً واجيالاً وهي تعاني هذا القلق ، ان الأمر عنده يقاس بما يجرى على الفرد نفسه وعلى حياة هذا الفرد فقط .

★ ★ ★

والفصل الخامس عبارة عن تحليل لمفهوم وفلسفة يوربيبيديس عن الزمن ، ومقارنة بينه وبين سلفيه في هذا الصدد ، والواقع ان يوربيبيديس يختلف اختلافاً واضحاً عن زميليه، فهو قد سلك سبلاً عدة في كتاباته واهتم بكل شيء ، ونحن نستطيع ان نلمس في مسرحه قوة العاطفة الشخصية التي تكاد تجلجل في كل سطر من سطوره ، جنباً الى جنب مع الاهتمام الواضح بشتى الامور .

ولا شك في ان بعض مسرحياته تكاد ان تكون تقليداً لايسخولوس ، وهنا يفقد كثيراً من ذاته ، من ذلك مثلاً المسرحية التي كتبها في اواخر ايام حياته — الباخاي — نفيها ينزل الاله عقابه على جريمة قديمة ارتكبت قبل جيل كامل ، وفيها ينشد افراد الكورس عبارات جديرة بايسخولوس خلاصتها أن الزمن هو الذي يحقق العدالة(١) .

ونجد عنده ايضاً فكرة الدروس التي يلقنها الزمن للناس ، كما نجد ترديداً للكثير من مفاهيم سوفوكليس عن الزمن كقوله «ان الزمن شاهد على الانسان وهو يكشف حقيقة معدنه »(٢) .

ولقد كان يوربيبيديس من المتشائمين ، يرى الدهر قلباً والحياة لا تثبت على حال ، والزمن هو الذي يفعل كل ذلك ، واعتنق ايضاً مبدأ سوفوكليس الذي ينادي بان فترة وجيزة من الزمن تكفي لاحداث اكبر تغيير فيؤكد ان «يوماً واحداً » يكفي لكل شيء .. الم تفقد هيكوبا كل سعادتها في يوم واحد ؟ (٣) ، وفي يوم واحد ايضا ذابت كل امجاد امفيتريون(٤) .

هكذا يرى يوربيبيديس ان اى شيء قد يحدث في اى وقت وفي اقصر مدى وبمحض المصادفة دون اى توقع .. بل ليس ثمة ما يحدث وفق توقعات الانسان .. وهنا تتعارض فلسفته مع فلسفة ايسخولوس تعارضاً يكاد ان يكون كاملاً وتذهب بعيداً عن افكار سوفوكليس .

الزمن عند يوربيبيديس اشبه شيء بمملكة تتربع المصادفة على عرشها فهي المتحكمة في كل شيء : بها تقع الاحداث وبها تتلاحق الى بعضها في اتجاهات متباينة، والحياة كلها تخضع لذلك . وفي مسرحية هيراكليس(٥) نسمع امفيتريون يشكو قائلاً «انظر الى حالتي، لقد كنت محط اعجاب الناس، وذاعت شهرتي، ولكن المصادفة طوحت بكل شيء كانه ريشة في مهب الرياح ، وذلك خلال يوم واحد » .

وخلاصة القول ان الزمن اصبح عند يوربيبيديس مختلطاً بمشاعر الانسان ، وهذه المشاعر شيء شخصي ذاتي ، ومن ثم فهي تختلف فيما بينها اختلافاً بيناً ، مقياسه الفرد ذاته . من ذلك مثلاً مشاعر القلق والخوف التي وصفها ايسخولوس وصفاً قوياً نابضاً بالحياة ، وعرضها سوفوكليس عرضاً دراميا عنيفاً، اما يوربيبيديس فقد تناولها بكثرة بالغة، بحيث تجدها في كل مكان ولكن لمدى اقصر ،

(1) Bacch. 882.ff.
(2) Herac. 805.
(3) Hecuba 285.
(4) Herac. 510.
(5) Herac. 50ff.

فنحن في مسرحه وأمام هذه المشاعر نحس كما لو كنا نواجه مجموعة هائلة من الأمواج الصغيرة المتلاحقة بدلاً من موجة واحدة عاتية عارمة طويلة .

لقد كان يوريبيديس يركز تركيزاً شديداً على العاطفة الشخصية ويقيس الزمن وأثره من خلالها ، اى ان نظرته للزمن كانت ذات طابع نفسي تدور حول العاطفة الشخصية، بمعنى ان الحياة كلها بما فيها من آمال وآلام ، من خوف واطمئنان ، من قلق واستقرار .. كل ذلك نجده عنده مختلطاً بمفهوم الزمن .

لكن يوريبيديس برغم أنه صور الزمن في صورة خطر دائم وتهديد للانسان لا ينقضي ، قد صوره أيضا في صورة البلسم الذي يداوي الجراح ، فالتراجيديا تعالج دائما ازمة من الأزمات لا مكان فيها للسلام من بدايتها الى نهايتها ، ومع ذلك فان الأمر لا يخلو من تلميحات الى أمل في السلام .

ذلك ان مرور الزمن كفيل بالقاء أي شيء في زوايا النسيان ، ومرور الزمن زعيم أيضا بتخفيف الالام والأحزان ثم وضع النهاية لهما ... ولقد اشار يوريبيديس كثيراً الى كل ذلك كما حاول انكار قدرة الزمن على التدمير والتحطيم .. وهذه الفكرة وردت عند سوفوكليس الذي جعل ابطاله يؤثرون الموت على التسليم والاستسلام ، وهم يستهدفون من وراء هذا الموت الظفر بالمجد والخلود ... وكان هذا الهدف عند يوريبيديس هو المبرر الأول والجوهري للموت البطولي ... هكذا كان بالنسبة لاجاكس وانتيجونا وغيرهما من ابطاله . ووجه الخلاف في هذا المجال بين سوفوكليس ويوريبيديس أن ابطال الأول كانوا يتحدثون كثيراً عن الشهامة والنبل دون اهتمام كبير بما سوف يقال عنهم ومدى ما سوف يظفرون به من تمجيد بعد مماتهم ، اما ابطال الثاني فكل حديثهم عن التمجيد والخلود وكذلك عن التخلص من حياة قلقة مضطربة تاعسة .

وخلاصة القول ان الزمن عند يوريبيدس قد فقد ابعاده الدينية والالهية التي طوقه بها ايسخولوس ، وغدا حقيقة تتصل بالنفس والذات اكثر من اتصالها باى شيء آخر .

★ ★ ★

ويعالج الكتاب مشكلة « الشباب والشيخوخة في التراجيديا الاغريقية » في الفصل السابع والاخير الذي تختم المؤلفة به دراستها لمفهوم الزمن في التراجيديا الاغريقية وما طرأ عليه من تطور ابتداء من ايسخولوس الى يوريبيديس في محاولة لبيان ما اذا كان هذا التطور قد وجد سبيله الى مفاهيم الاغريق عن عمر الانسان من شبابه الى شيخوخته .

والواقع ان حدوث هذا التطور في عمر الانسان يبدو للوهلة الاولى موضع شك ، فاوضاع الحياة في الاعمار المختلفة مسالة قد تناولها الكتاب الاقدمون بوضوح تام وهي شيء لا يختلف فيه اثنان ، ومن ثم فان النظرة العامة لدى مختلف الكتاب واحدة في هذا الصدد . ولكن نقط التركيز ومواضع التاكيد هي التي تختلف من كاتب الى آخر ، ومن هذه الزاوية تتناول المؤلفة كتاب التراجيديا الثلاثة .

وفيما يتعلق بايسخولوس لم تكن في الأمر مشكلة ، لأن مهمة الزمن في كل مسرحياته كانت واضحة وهي التعليم ، وبالتالي فان الحكمة تاتي مع تقدم العمر ، وعلى هذا النحو فكل شيوخه حكماء وكل شبابه يعوزهم النضوج ويتسمون بالاندفاع .

ومن دروس الزمن يتعلم الشيوخ العدل أول ما يتعلمون ، ويصبح الأب لاولاده الناصح

الأمين(1) الجدير بالاحترام والتقدير ، والواقع ان احترام الانسان لوالديه كان عند الاغريق كاحترام الآلهة سواء بسواء ، ولنستمع الى ايسخولوس وهو يقول « ان عبادة الانسان لوالديه هى القانون الثالث فى كتاب العدالة »(2).

ولحكمة الشيوخ اصبحوا خير من يشترك فى الكورس عند ايسخولوس كما هو واضح فى مسرحية اجاممنون ومسرحية الفرس ، فهؤلاء هم الذين يتفوقون عقلاً وخلقاً نتيجة للخبرة التى اكتسبوها بفضل عمرهم الطويل.

ومع ذلك فان ايسخولوس لا ينكر الأثر المدمر للعمر الطويل ، فشيوخ ارجوس فى مسرحية اجاممنون (وكانوا يؤلفون الكورس) يأسفون اذ افقدتهم الشيخوخة قدرتهم واقعدتهم عن القتال ، ولنستمع اليهم يقولون « ان الطاعن فى السن يمشى على سيقان ثلاث ولا يختلف عن الطفل »(3) ، ولكن ايسخولوس فى الوقت نفسه يؤكد ان هذا الضعف البدنى لا يمس الروح او العقل ، وهو فى مقابل ذلك يؤكد حماقة الشباب فى مواضع كثيرة من مسرحياته ، ومن ابرز الأمثلة على ذلك قوله على لسان دارا « ان جسركسيس لا يعرف ، انه يتصرف بوحى من اندفاع الشباب ، ولا يستطيع ان يصنع غير ما صنع »(4) . وهو لا يفرق فى هذا بين الناس والآلهة ، فالآلهة الشبان عنده متعجرفون يتسمون بالكبرياء بينما يتصف شيوخ الآلهة بالوقار والتروى . وهكذا نرى ان جلال السن كان متاصلاً فى الفكر الاغريقى حين ذاك ، فماذا حدث بعد ايسخولوس ؟

لم يفقد سوفوكليس ابداً احترامه لجلال الشيخوخة وهو القائل ان الحصافة والقرارات الحكيمة تاتى دائما كرفيق للشيخوخة ، ولكن الجديد عند سوفوكليس هو شكوى الناس من الشيخوخة . ولما كان هذا الشاعر يهتم بالانسان نفسه اكثر من اهتمامه بمصيره وقدره ، فقد كان يميل الى ابراز الأثر السيىء لكبر السن .. نجد ان الشيوخ فى مسرحياته يتحسرون على أيام الشباب الذى ولى ، وفى مسرحية اوديب فى كولونوس يحدثنا الشاعر عن البؤس الذى يحل بالمرء حين يشيخ ، وهو يرى أن الشباب هو فترة السعادة وبعده لا يحصد الانسان غير الأسى والألم ، ولعل هذه النظرة قد اتت نتيجة لما عرف عن سوفوكليس من حب للحياة الخفيفة فى مجتمع رقيق .

ولم تكن الشيخوخة عنده مجرد ضياع للقوة البدنية ، انما كانت تفقد المرء ايضاً توقد ذهنه وقدرته على اصدار الاحكام ، ولقد عجز افراد الكورس فى انتيجونا عن الادلاء برايهم فى مسألة معقدة محتجين بكبر سنهم(5) . ومن هنا تأتى المشكلة عند سوفوكليس .. انه يحترم الشيخوخة ولكن حكمة الشيوخ عنده موضوع شك بل لقد تنكر عليهم كلية ، ليس الشيوخ بالضرورة فيما يرى احكم من الشباب ، بل قد يكون فى الشباب مزيد من الأمانة والشجاعة ، والرجل الذى يريد ان يطاع لمجرد كبر سنه ليس دائما وحتما على صواب .

ونحن نعتقد ان سوفوكليس كان يؤمن ايمانا عميقاً بان لكل عمر سلوكه الخاص ولا شك فى انه كان يميل الى الشباب وياخذ جانبهم فى كل نقاش يدور فى مسرحياته بينهم وبين الشيوخ.

اننا هنا أمام اتجاه فكرى جديد ينحو نحوه سوفوكليس ، انه يؤازر الشباب ضد الشيوخ لا لمجرد ان هؤلاء شيوخ واولئك شباب ، وانما

(1) Supp. 177.
(2) Supp. 707.
(3) Agam. 72-83.
(4) Pers. 744ff.
(5) Ant. 681-682.

لان الشباب عادة يكونون على حق أمام تعصب الشيوخ الذين يريدون دائماً فرض ارادتهم لانهم أكبر سناً . ان الزمن اذن يصبح ـ بهذه النظرة ـ اداة تهديد وتدمير لا تقف في سبيلها الا قوة المرء ونبله .

فاذا انتقلنا الى الشاعر الثالث والأخير ـ يوريبيديس ـ وجدنا هذه الأداة المدمرة اقوى واوضح ، لكنه مع ذلك لم يغفل النظرة التقليدية للشيخوخة ، ومسرحياته تفيض بالعبارات التى تحدثنا عن بؤس الشيخوخة ، وان كانت هذه العبارات تتسم عموماً وعادة بالطابع الشخصى ، وفى « هيراكليس » اغنية حزينة(1) تشبه تلك التى نجدها عند سوفوكليس فى مسرحية أوديب فى كولونوس وان كانت هذه ذات طابع عام بينما تتسم الاولى بالطابع الفردى .. وسوفوكليس فى اغنيته يظل على صلة وثيقة بالناس ولا يرى حلاً لمشاكلهم المعقدة الا فى الموت ، أما يوريبيديس فيقول ان الشباب هو السن المحببة بينما تثقل الشيخوخة الرؤوس ، ويقول ان الشيخوخة تتراءى أمام عينيه كستار أسود كثيف .. « أنا لا تستهوينى أبهة ملك آسيا ، ولا ارغب فى قصر مملوء بالنضار اذا كان كلاهما بديلاً عن الشباب .. فلتختف الشيخوخة تحت الأمواج » .

ومثل هذه العبارات تتردد كثيراً فى مسرحيات يوريبيديس مما يحملنا على الظن بأن الشيخوخة لا تبقى للمرء اى شىء ، ان الانسان قد يكتسب معها مزيداً من الخبرة ، لكن ماذا يبقى له بعد ذلك دون تحطيم !! يستوى فى هذا البدن والعقل والخلق .. انه دمار تام ، ومسرحيات يوريبيديس تعرض علينا موكباً طويلاً من الشيوخ البؤساء الضعفاء .. لكن الجديد فى الأمر هنا هو ضياع الخلق أيضا ، فالشيوخ يتمسكون بالحياة التى يحسون انها تكاد ان تفلت منهم ، والتمسك بالحياة يؤدى بطبيعته الى الهوان والضعة وارتكاب الخطأ الجسيم .

وفى مسرحية الكستيس يؤكد يوريبيديس على موقف الوالد الذى رفض التضحية بحياته لينقذ ابنه ، وتلك عنده نتيجة مباشرة وحتمية لتمسك الشيوخ بالحياة . فهم يهابون الموت اما الشباب فانهم يقدمون على الموت مضحين بأرواحهم بشهامة ونبل وشجاعة .

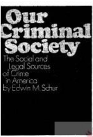
وبعد ، فاننا نرى فى شعرائنا الثلاثة ما يتفق والأوضاع على أيام كل منهم : ايسخولوس وعقيدته فى العدالة الالهية تتفق زمنياً مع تخلص اثينا من غزوة كبرى كادت أن تعصف بالعدالة ونعنى بها الغزوة الفارسية ، وسوفوكليس يرفض مبدأ التغيير الخلقى لأن آراءه تشكلت حين كانت اثينا تواجه بكل شجاعة تكتل العالم الاغريقى ضدها وتثق ثقة مطلقة فى اخلاق ابنائها وفى قدرتها ، أما يوريبيديس فقد اهتم بالانسان وبؤسه وشقائه لانه كتب حين كانت الديمقراطية فى أوجها تمنح كل فرد قيمته وتصون هذه القيمة ، وحين كانت شرور الحروب على اشدها ، وحين كانت سيطرة اثينا تهدد استقلال المدن الاغريقية .

لقد كانت فلسفة كل منهم تعكس أوضاع زمانه .

★ ★ ★

ان كتاب الاستاذة « روميللى » كتاب جليل ، وهو يتناول موضوعاً لم يطرق قبلها الا قليلا ، ولقد فصلت فلسفة شعراء التراجيديا الثلاثة من الزمن تفصيلاً رائعاً معتمدة على النصوص الأصيلة دون غيرها ، وانتهت الى تحديد مدى التطور الذى طرأ على الفكر الاغريقى فى مفهوم الزمن تحديداً واضحاً تماماً ، وارجو أن اكون قد وفقت فى عرض آراء صاحبة الكتاب وتحليلها والتعليق عليها .

(1) Her. 637ff.



مجتمعنا المجرم

المصادر الاجتماعية والقانونية للجريمة في امريكا

تأليف : ادوين م . شور

عرض وتحليل : الدكتور عدنان الدوري

مقدمة :

على الرغم من افتقار الفقه الجنائي الامريكي الى تقاليد قانونية عريقة كتلك التي نجدها في اوروبا فان المجتمع الأمريكي بوجه خاص يقدم للعالم نموذجاً فريداً للجريمة يكاد يفوق في كميته وفي نوعيته كل الجرائم التقليدية المعروفة في اقطار العالم الاخرى. فمن الناحية الكمية يقدر بعض الباحثين ان نسبة الجريمة تزيد بمعدل اربعة اضعاف زيادة عدد سكان الولايات المتحدة الامريكية ومن الناحية النوعية فان المجتمع الامريكي يقدم اليوم للعالم نموذجاً امريكياً للجريمة هي الجريمة المنظمة . وهي جريمة تعتمد على العلم والفن والخبرة والمعرفة والتخطيط والتنظيم . هذا الى جانب ما تحتضنه من فلسفة اجرامية خاصة ذات اهداف وذات قيم اجرامية معينة . لقد اصبحت الجريمة في بعض صورها عملاً من اعمال العيش . وهي لاتختلف في اهدافها العامة عن كل حرفة او عمل يهدف الى تحقيق الكسب المادي ولكنه كسب محرم عن طريق غير مشروع . وقد يجدر بنا القول بان التركيب الثقافي المعقد لطبيعة المجتمع الأمريكي قد ساعد على ظهور آفاق جديدة للدرس والبحث العلمي سواء كان ذلك من حيث طبيعة هذا

* Schur, E. M.; Our Criminal Society. Prentice — Holl. N. J. 1969.

التركيب الثقافي المعقد ذاته او من حيث المشكلات الاجتماعية والثقافية المتعددة . ولذلك فقد قامت دراسات اجتماعية متعددة تناولت مختلف ميادين علم الاجتماع العام المعروفة كما ونمت فروع علمية تخصصية جديدة لكل حقل من حقوله . ولعل من ابرز هذه الميادين العلمية الجديدة ذلك النوع المتخصص لعلم الاجتماع الذى عرف بعلم الاجتماع الاجرامي تارة او بعلم الاجرام الاجتماعي تارة اخرى . وهو على كل حال فرع جديد من فروع المعرفة يتناول دراسة الجريمة والسلوك الاجرامي كظاهرة من الظواهر الاجتماعية . وهذا ما يعرف اليوم بعلم الاجرام الامريكي . اذ انه علم اجتماع متخصص يسير في ركاب الاتجاه الاجتماعي الصرف وما يتصل به من فروع انسانية اخرى . وهذا لاشك يميزه عن تلك الدراسات الاوروبية التى اختلطت بالقانون والفنون الجنائية تارة او بالمباحث الطبية والطبية العقلية والبيولوجية والفيزيولوجية والانثروبولوجية والنفسية تارة اخرى .

ولعل ابرز ما يميز علم الاجرام الامريكى المعاصر هو ميله المتواصل الى دفع مختلف البحوث النظرية البحتة نحو تحقيق اهداف عملية مباشرة . وهذا معناه ان غالبية الدراسات الأمريكية المعاصرة لاتقف عند حدود البحوث النظرية المجردة وانما تترجم غالبيتها الى تطبيقات عملية رائدة في ميادين الاصلاح والعلاج . وخير ما عرفت به امريكا في هذا المجال هو نظام الاختبار القضائى ونظام الافراج المشروط ونظام الحكم غير المحدد ونظام تصنيف السجناء او غير ذلك من التطبيقات العلاجية الاخرى التى ظهرت في ميدان معاملة المذنبين والجانحين .

هذا وعلى الرغم من حداثة علم الاجرام الأمريكي كحقل جديد من حقول المعرفة فقد اتسع نطاق هذا العلم وتعددت ميادينه وكثر عدد متخصصيه والعاملين فى ميادينه النظرية والتطبيقية . والاهم من هذا فقد توالت البحوث والدراسات الامريكية التي تناولت موضوع الجريمة والمجرم حتى تقدر البعض ان متوسط ما ينشر سنويا في جميع ارجاء الولايات المتحدة الامريكية قد يزيد على الخمسة والعشرين كتابا في علم الاجرام وعلى الثلاثين من البحوث والدراسات العلمية . هذا علاوة على مختلف الدراسات الاكاديمية واعمال المؤتمرات والرسائل العلمية الجامعية الاخرى .

ونجد لمس اليوم ظاهرة جديدة يجدر ملاحظتها في هذا الميدان وهي ان الكلام اليوم من الجريمة والمجرمين لم يعد وقفاً على فئة المتخصصين في علم الاجرام او على بعض العاملين في مجالات الوقاية من الجريمة او علاج المذنبين . بل تعدى ذلك الى كل مواطن غيور يسعى نحو تحقيق الخير والصلاح لمجتمعه . ولأجل ذلك فقد اوشكت معالم البحث العلمي الموضوعى في حقل الجريمة والسلوك الاجرامي ان تضيع وسط مثل هذا الحماس المتزايد ووسط هذا الجهد الكبير الذى لاشك يهدف مخلصاً التي مكافحة هذه الآفة الاجتماعية الطاغية التي مازالت تهدد امن المجتمع وتعبث باستقراره . ومع هذا فقد ظلت غالبية مكتبات العالم تستقبل جهوداً علمية جديدة يوماً بعد يوم . وهي لاشك جهود علمية مخلصة تسعى الى تطوير مناهج هذا العلم وتكسبه مزيداً من الموضوعية العلمية والاستقلال الذاتي اسوة بالعلوم الانسانية المعاصرة .

وكتاب اليوم « مجتمعنا المجرم » كتاب

جديد في علم الاجرام الامريكي . وقد صدر حديثاً في عام ١٩٦٩ . ومؤلفه الاستاذ « ادوين شور » عالم اجتماع امريكي عمل استاذاً ورئيساً لقسم علم الاجتماع في جامعة « تفتس Tufts » الامريكية . وقد سبق للمؤلف العمل في مجالات تطبيقية متعددة تتصل بموضوع الجريمة وعلاج المجرمين . ومن مؤلفاته في هذه المجالات كتابه « جرائم بدون ضحايا » وكتابه « السلوك المنحرف والسياسة العامة » وكتابه « القانون والمجتمع » . وللمؤلف بحوث ودراسات اخرى تناولت موضوعات الجريمة والمشكلات الاجتماعية . والكتاب الذى نحن بصدد عرضه وتحليله هو محاولة غير مبتكرة لوضع الجريمة الامريكية في اطارها الاجتماعي الصحيح . فالمؤلف يريد ان يصور لنا تلك الاسس الاجتماعية والقانونية للجريمة الامريكية من خلال تحليل اجزاء البناء الاجتماعي للمجتمع الامريكي المعاصر . وهذا ولاشك يمثل اثر ما يعرف بالمدرسة الاجتماعية الامريكية في علم الاجرام الامريكي المعاصر او ذلك الاتجاه الاجتماعي المعروف في دراسة سببية الجريمة وطبيعة السلوك الاجرامي . وسنحاول من خلال عرض أبرز محتويات هذا الكتاب الوقوف على اهم الآراء التي يعرضها المؤلف والتي تستدعي الوقوف عند بعضها بشيء من التحليل والتعليق .

١ ـ يبدأ الكتاب بمقدمة عامة اختار لها المؤلف عنواناً هو «الحاجة الى تقييم هادىء». وقد تناول فيها تحليل خطأ الفكرة الشائعة حول مفهوم الجريمة من جهة وحول طبيعة اسبابها وطرق مكافحتها وعلاجها . كما تناول فكرة المجتمع المجرم وماهية الجرائم الحقيقية في المجتمع الامريكي المعاصر وكيفية اصلاح النظام القضائي وتقويم البناء الاجتماعي الذى يحتويها .

ويرى المؤلف من خلال هذه المقدمة ان هناك مبالغة في الاعتماد على ما يقدمه لنا علماء الجريمة والسلوك الاجرامي حول طبيعة أسباب هذا السلوك . وقد اشار الى أن المتخصصين في علم الجريمة لايستطيعون وحدهم تقديم الحلول النهائية لمعالجة مشكلة الجريمة وذلك لانهم غير مسئولين عن خلق تلك الظروف والاوضاع الاجتماعية التي خلقت مشكلة الجريمة ذاتها . ولذلك فهم وحدهم غير مطالبين بحل هذه المشكلة لانهم لايستطيعون تعديل او تبديل تلك الظروف التي كانت سبباً في نشوئها .

وعلى الرغم مما يثيره المؤلف من شك في قدرة ذوي التخصص العلمي في علم الاجرام او عجزهم عن تعديل الاوضاع والمواقف الاجتماعية التي اسهمت في خلق الجريمة فهو لايوصد الباب كليا بوجه المزيد من البحوث العلمية النظرية في حقل السلوك الاجرامي والجنوح . وهو هنا يزعم بأن الفهم العلمي الصحيح لطبيعة السلوك الاجرامي قد يساعد على وضع الحلول السليمة لمكافحة الجريمة او للحد من طغيانها . ولذلك فهو لاينكر على مثل هؤلاء المتخصصين دورهم الايجابي في تقديم المشورة العلمية ولكنه لا يريد أن يشركهم في المسئولية الاجتماعية في تنفيذ الحلول المقترحة .

واذا كان المؤلف يعترف باستحالة القضاء على الجريمة كليا فانه لايتردد في تقديم بعض الحلول الجزئية التي تساعد على الحد من زيادتها . وقد قدم لنا طائفة من الاجراءات التي يعتقد بصلاحيتها للتخفيف من خطر

الجريمة . ولاشك في ان المؤلف هنا لم يأت بجديد في هذا الشأن . فهو يساير ذلك الاتجاه الاجتماعي في علم الاجرام المعاصر . اذ ينظر الى المجتمع بمنظار اجتماعي مكبر بغية تشخيص العيوب والعلل او الامراض الاجتماعية التي تنتاب كيانه او تنخر في بنيانه. ويرى ان يبدأ العمل بالقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع الامريكي وكشف الصراع القيمي القائم بين القيم المثالية من جهة وبين القيم الواقعية التي تسود المجتمع فعلا . وفي حين يدعو المؤلف الى ضرورة تعديل او تحوير جذري لبعض هذه القيم السائدة في المجتمع ، فانه يعترف في صدق بأن الكثير من هذه القيم كان الفرد قد عايشها فترة طويلة من الزمن حتى صارت جزءا اساسيا من حياته ولذلك فليس من الميسور تغييرها او تبديلها .

ومن الناحية الاخرى فان النظرة الى الجريمة تنطوي على فهم خاطئ لطبيعتها وذلك لان غالبية افراد المجتمع الامريكي ينظرون الى الجريمة على انها شيء خارجي تسري عدواه الى المجتمع كالجرثومة المرضية التي تقتحم الجسم البشري . ويرى المؤلف ان مثل هذا الرأي يجعلنا ننظر الى الجريمة كشيء خارجي بعيد عن المجتمع ولا علاقة له بظروفه ومواقفه . ولذلك فان المجتمع ينظر دائما الى الجريمة كعمل موجه الى زعزعة كيانه والى المجرم كشخص عدو للمجتمع . وهذا رأي واضح الخطأ من دون شك . اذ لايمكن ان تنشأ الجريمة في فراغ تام او تخلق من عدم . فالجريمة كما هو معروف لدى انصار المدرسة الاجتماعية هي حصيلة تفاعلات اجتماعية لظروف ومواقف اجتماعية وبيئية متعددة .

وبعد ذلك يتساءل المؤلف فيما اذا كان بالامكان ان تنعت المجتمع بأسره بوصف الجريمة او الاجرام فندعوه بالمجتمع المجرم اسوة بالافراد المجرمين . ويستشهد في هذا المجال ببعض الصفات الشائعة التي يطلقها البعض على المجتمع الامريكي حين يدعونه « بالمجتمع المريض » او « المجتمع اللاقانوني » . وبعد ان ينتقد طبيعة الثورة العاطفية والمبالغة في الحكم التي تنتاب الرأي العام حول خطر الجريمة والاجرام في فترات معينة يعود ليبين لنا ان فكرة العبث بالقانون وعدم احترام النظام كظاهرة لدى المجتمع الامريكي تأخذ صورا متعددة . ولاشك ان الجريمة في معناها التقليدي ، وهو مخالفة القوانين العقابية ؛ هي احدى هذه الصور الواضحة. اما الجوانب الاخرى للعنف وعدم احترام القانون واللامبالاة بالنظام فهي كثيرة متعددة . وابرز هذه الصور ظاهرة اغتيال رؤساء الحكومة واعمال الشغب التي تحدث من خلال المسيرات الجماعية للاحتجاج على سياسة معينة وكذلك اعمال العنف التي تنتاب الافراد نتيجة التعصب العنصري الى غير ذلك من صور العنف الجماعي الاخرى .

ومن كل ذلك يحاول المؤلف ان يحدد لنا ماهية الاسباب الحقيقية التي تحمل في طياتها بذور العنف والجريمة في المجتمع الامريكي . ويرى المؤلف ان هذه الاسباب تتجسد في الحقائق التالية :

(أ) مساهمة الحكومة الامريكية في اعمال العنف والعدوان خارج اراضيها .

(ب) ظاهرة اللامساواة في المجتمع الامريكي ومشكلة الفقر والفقراء في المدن الكبرى .

(جـ) تأكيد المجتمع الامريكي على بعض

القيم الاجتماعية الخاطئة التى تغذى بطبيعتها بواعث العنف والعدوان والجريمة .

(د) الدور الذى يلعبه التشريع العقابى الامريكى فى خلق جرائم جديدة غير ضرورية .

(هـ) السياسة الامريكية غير الحكيمة فى معالجة مشكلة الجريمة كمشكلة اجتماعية اساسية .

وقد حاول المؤلف ان يجد العلاقة بين كل ظاهرة من هذه الظواهر الخمس وبين زيادة الاجرام في المجتمع الامريكي . ولعله وقف عند مشكلة الفقراء طويلاً ليصور لنا مدى التفاوت الطبقى الذى تفرضه الحياة الامريكية الراهنة على افراد المجتمع الامريكى . وهو فى هذا المجال لا يخرج من السير فى ركاب انصار المدرسة الاشتراكية او الاقتصادية فى علم الاجرام ، تلك التى تفسر الجريمة والسلوك الاجرامى بالحتمية الاقتصادية .

اما عن علاقة الحرب بالسلوك الاجرامى فقد اخفق المؤلف فى اظهار الشواهد العلمية على قيام العلاقة السببية الوظيفية بين الاثنين. وكل ما اظهره فى هذا الشان هو تحليل نفسية الفرد على ضوء مشاركته فى حروب تتضمن اعمال العنف والعدوان الامر الذى قد يعرضه الى ضغوط نفسية مختلفة وهذا بدوره قد يغذى فيه بواعث البطش والعدوان نتيجة لممارسة اعمال العنف والقتل الجماعى من خلال مشاركته في حرب فعلية . ويرى المؤلف ان ما تنفقه الحكومة الامريكية على اعمال الحرب والعدوان قد يشكل جزءاً كبيراً مما يحتمل صرفه فى مجالات حيوية بناءة تتناول تحسين حالة الفرد الامريكى والعاش حياته المعاشية .

اما فى مجال القيم الاجتماعية فقد صور لنا التناقض الكبير بين بعض القيم المثالية التى يسير وراءها الفرد الامريكى وبين ما يظهره من سلوك واقع في سبيل تحقيقها . ذلك ان الحياة الامريكية تقوم على الديناميكية وعلى الفردية والمنافسة الحرة والنجاح الفردى المطلق القائم على الكسب المالى وحده . وهذه جميعها كما يراها المؤلف قيم اجتماعية قد تدفع الفرد نحو الجريمة والسلوك الاجرامى وذلك لما تخلق من ضغوط واحباطات نفسية مختلفة فى سبيل تحقيقها . اما مشكلة المبالغة فى تشريع القوانين العقابية فقد صور لنا كيف ان كثرة القوانين العقابية قد تخلق جرائم جديدة وهذا بدوره يثقل كاهل الشرطة والمحاكم او قد يفتح ثغرات جديدة فى كفاءة او نزاهة الاجهزة المسئولة عن تنفيذ القانون . ويرى المؤلف فى ختام مقدمته كيف ان السياسة الامريكية الراهنة تقوم على تقييم خاطىء لمشكلة الجريمة وذلك باتباعها سياسة الحزم والشدة والقسوة فى العقوبة . واذا كان لابد من معالجة مشكلة الجريمة بصورة صحيحة فلا مناص من تغيير الاسس الخاطئة التى تقوم عليها هذه السياسة وذلك باعادة بناء المجتمع الامريكى ذاته وتقويم نظامه القضائى وتعديل سياسته الجنائية الراهنة .

٢ ــ فى القسم الأول من الكتاب يعرض المؤلف بعض الانساق المميزة للجريمة الامريكية المعاصرة فيحلل ابعادها الخفية ويصف مدى خطورتها بالنسبة للمواطن الامريكى . ويتناول مفهوم المجرم ومفهوم العمل الاجرامي فيحلل طبيعة كل منهما من حيث اعتباره سلوكا من جهة ومن حيث اعتباره مهنة او حرفة من الجهة الاخرى . وبعدها ينتقل الى موضوع علاقة الزنوج بالجريمة .

ويبدو انه اراد ان يصور لنا مدى خطورة

الجريمة كمشكلة اجتماعية تفوق في خطورتها كل مشكلة اخرى يعيشها المجتمع الامريكي المعاصر .

ويستشهد المؤلف بنتيجة استفتاء شعبي قام به معهد جالوب في شهر فبراير عام ١٩٦٨ واظهران المواطن الامريكي يضع مشكلة الجريمة فوق كل مشكلة قومية معاصرة كمشكلة الفقر ومشكلة الحقوق المدنية ومشكلة الحرب في فيتنام . ومع اعتراف المؤلف باهمية مشكلة الجريمة من حيث واقع وجودها الا انه يطعن في دقة مختلف الاحصائيات الجنائية الرسمية التي يعتمد عليها في تقدير كتلة الجريمة . ويغالي في الطعن في صحة مثل هذه الاحصائيات حتى انه يؤيد ما يراه الاستاذ دانيال بيل حين يقول بان الاحصائيات الجنائية الرسمية تشبه الى حد كبير من حيث دقتها حالة المرأة التي يطلب اليها الكشف عن عمرها الحقيقي . وفي رأينا ان تقدير كتلة الجريمة في مجتمعاتنا المعاصرة يقوم اساسا على ماهية الاحصائيات الرسمية . وهذا بدوره يشكل عقبة منهجية تقف في سبيل دعم موضوعية البحث العلمي في علم الاجرام المعاصر . ذلك لان هذه الاحصائيات لا تمثل في الواقع كتلة الجريمة الحقيقية اذ من المعروف انه ليست جميع الجرائم المرتكبة فعلا تصل الى علم الشرطة اما لاحجام المجني عليهم عن الاخبار عنها لاسباب معينة او لانها لا تكشف اصلا وبالتالي تضيع نهائيا . ومن الناحية الاخرى فانه ليست جميع الجرائم التي يجري التبليغ عنها تصل الى المحاكم الجنائية المختصة لغرض محاكمة فاعليها . هذا وليست جميع الجرائم التي يحاكم عنها المجرمون تؤدي بالنتيجة الى تجريم مرتكبيها وارسالهم الى المؤسسات العقابية .

وهكذا تبين لنا كيف ان الاحصائيات الجنائية الرسمية هي مجرد معلومات ناقصة لا يمكن أن تكشف لنا الصورة الحقيقية للجريمة بحال من الاحوال الامر الذي يقود البعض الى الانصراف عن بحث كمية الجريمة ومحاولة بحث تلك الظروف والعوامل التي يمكن أن تقف وراء ارتكاب بعض انواع الجريمة وهذا بدوره يسهل السبيل الى كشف تلك العلاقات السببية القائمة ، مما يجعل مجال البحث محدودا بانماط اجرامية معينة دون التورط في بحث انواع السلوك الاجرامي .

اما في مجال تحليل مفهوم المجرم فان المؤلف يقف ازاء عدد من الحقائق التي تعترض قيام احصاء دقيق لعدد المجرمين . وهو في هذا المجال يقدم لنا بعض الشواهد الواقعية التي تثبت ما يسميه بالجرائم الخفية وهي الجرائم التي لا تصل الى علم الجهات الرسمية ومن ابرزها جرائم النساء والجرائم الجنسية وجرائم الخاصة او تلك التي تعرف بجرائم ذوي الياقات البيضاء .

والى جانب تلك التصنيفات التقليدية التي يقدمها لنا القانون الجنائي للجريمة كجرائم الاشخاص والاموال فان المؤلف لايرى صلاحيتها من الناحية العلمية لتقرير نوعية المجرم، ولذلك فهو يحاول ان يجد تصنيفات اجتماعية جديدة . وقد قدم لنا في هذا المجال صنف المجرمين المحترفين وانصاف المحترفين وصنف المجرمين بسبب الموقف والمجرمين بسبب البيئة الثقافية السفلى والمجرمين بالصدفة والمجرمين الذين يعانون ازمات نفسية شديدة . ومع هذا كله فالمؤلف قليل الاهتمام بجميع ما قدمه ومايقدمه علم الاجرام المعاصر من تصنيفات مختلفة للمجرمين ويرجع سبب ذلك الى انه يؤكد على ان

الجريمة سلوك انساني يخضع الى ظروف ومواقف اجتماعية تعتبر مسؤولة عن نشوئه او تطوره .

ويجدر بنا القول هنا ان موضوع تصنيف المجرمين سواء كان غرضه نظرياً يهدف الى البحث في علة الجريمة او عملياً يتصل بادارة السجون والاصلاحيات المختلفة فانه لا شك يثير مشكلة نظرية لازال غالبية علماء الجريمة يعيشون ابعادها المختلفة . وقد يكون سبب ذلك ان علم الاجرام المعاصر مايزال عاجزاً عن تقديم نظرية تفسيرية عامة للسلوك الاجرامي الأمر الذي يصعب معه على الباحث العلمي وضع المجرمين في فئات ومجموعات ذات طابع علمي يتصل بطبيعة اجرامهم . اما في مجال بحث علاقة الزنوج بالجريمة فالمؤلف لا يكاد يخرج عن الاطار الاجتماعي العام الذي يرسمه لتحليل سببية الجريمة . ولذلك فهو يرى ان زيادة اجرام الزنوج في المدن الأمريكية الكبرى يرجع الى ان الاقلية السوداء لا زالت تعاني ضغوطاً اجتماعية واقتصادية ونفسية وهذا بدوره يضع المواطن الزنجي في مواقف معينة قد تدفعه الى ارتكاب الجريمة والسلوك العدواني .

٣ ـ وفي القسم الثاني يعرض المؤلف خلاصة ما قدمه علماء الجريمة من نظريات مختلفة في تفسير علة الجريمة . فمن اقدم المحاولات البدائية التي تتصل بالارواح والشياطين الى احدث النظريات العلمية والتفسيرية يقدم لنا خلاصة متواضعة لكل ما جاء في ميدان السببية . لقد عرض المدرسة الكلاسيكية التي تفسر الجريمة وفق حرية الارادة ومنها انتقل الى بدء الدراسات العلمية للمجرم ، تلك التي بدأت بلومبروزو ومدرسته الانثروبولوجية الوضعية القديمة والحديثة في القارتين الاوروبية والأمريكية . ثم عرض بعض الاتجاهات النفسية الحديثة في تفسير السلوك الاجرامي وناقش آراء مدرسة التحليل النفسي التي تحاول تفسير هذا السلوك بالصراعات اللاشعورية . وتطرق بعد ذلك الى فكرة العلاقة بين الجريمة وبين وسائل التواصل العامة فاظهر افتقار غالبية الدراسات التي قامت في هذا المجال الى اثبات العلاقة السببية بين التلفزيون او السينما او الروايات البوليسية وبين زيادة الاجرام . ومع هذا فهو لا ينكر اثر هذه الوسائل على بعض الاطفال او بعض الاشخاص ، الا ان مثل هذا الاثر لا يعدو اثره طويلاً كما انه يختلف باختلاف الاشخاص الامر الذي يمكن ان يجعل من هذه الوسائل بعض عناصر الموقف او الظرف الاجتماعي الذي يعتبر سبباً للجريمة . وفي رأينا ان المؤلف ليس اول من عالج مشكلة السببية والتفسير النظري لعلة الجريمة بل وليس اول من فتح أبواب الشك في حصيلة مختلف النظريات التي عالجت موضوع السببية في علم الاجرام . ذلك ان مشكلة السببية هي مشكلة علم الاجرام وهي موضوعه النظري البحت الذي تقوم عليه مكانته العلمية كعلم بين العلوم الصحيحة الاخرى . فالعلم الصحيح يتقوّم بمدى ما يهيئه من نظريات تفسيرية تفسر ظواهره المختلفة تفسيراً سببياً صحيحاً . ولذلك فان علم الاجرام النظري لم يبلغ بعد مثل هذه المرحلة من الكمال العلمي والموضوعية الكاملة . وهذه ليست مشكلة علم الاجرام وحده بل هي مشكلة كافة علوم الانسان التي تعالج مشكلة السلوك الانساني بوجه من الوجوه .

٤ ـ ويكشف المؤلف في القسم الثالث من الكتاب عن طبيعة اتجاهه الاجتماعي بوضوح . وهو في هذا المجال يظهر مدى دعمه للتفسير الاجتماعي للجريمة . ويلخص رأيه الاجتماعي

في انه يرى ان الجريمة سلوك انساني مكتسب غير موروث اي انه سلوك يتعلمه الفرد من الآخرين ولا يخترعه بنفسه من عدم . وهو يرى انه ليس بالأمكان فهم طبيعة الجريمة الا بدراسة علاقتها بالقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع . ويؤكد على الدور الذى يلعبه النظام الطبقي من حيث مدى تهيئة الفرص لتحقيق النجاح او الفشل بالنسبة لافراد المجتمع الواحد . كما انه يعير اهمية كبيرة لرد فعل المجتمع والسلطة العامة ازاء الجريمة وازاء المجرم سواء كان ذلك عن طريق التشريع الجنائي الذى يخلق جرائم جديدة او بالتأثير النفسي الاجتماعي الذى يفرضه سلوك الأفراد الآخرين على مدى استجابة الفرد وبالتالي على سلوكه اللااجتماعي .

ويرى المؤلف ان مثل هذه الحقائق لا تعكس اثرها على الجريمة والسلوك الاجرامي فحسب وانما على جميع المشكلات الاجتماعية الاخرى . ولذلك فان الجريمة ليست الا جانبا واحدا من جوانب عدم التنظيم الاجتماعي في المجتمع . كما يرى ان هذه المشكلات الاجتماعية هي حقيقة قائمة لا مناص من الاعتراف بوجودها . ولا سبيل الى انكارها او تحاشيها سيما وانها تعكس اختلاف الافراد في مدى تمسكهم بالقيم الاجتماعية السائدة . ولذلك فان المشكلة الاجتماعية بهذا المعنى ليست الا انعكاسا لدرجة قبول او رفض الاكثرية لسلوك فئة معينة من افراد المجتمع الواحد وهذا يتراوح في شدته او ضعفه وفقا لدرجة انحراف هذا السلوك عن سوية السلوك العام الذى تسلكه الاكثرية الساحقة . ولهذا فقد يكون السلوك الاجرامي سلوكا غير مرغوب فيه من قبل الاكثرية ولكنه وفي الوقت نفسه مرغوب فيه من قبل تلك الاقلية التى تنتمي الى قبوله .

٥ ــ ويخصص **المؤلف ما تبقى من فصول** الكتاب لعرض خصائص الجريمة الأمريكية **المعاصرة . ففي القسم الرابع يبدأ** بتحليل التركيب الاجتماعي للعنف ولجريمة العنف في المجتمع الامريكي . وقد أوضح طبيعة لامبالاة **المواطن الأمريكي بالقانون ، فكشف أن مرد ذلك** الى وجود الطبقية الاجتماعية في المجتمع الامريكي حيث تكره افراد بعض الطبقات على العيش في مستويات اقتصادية معينة تحتضن ثقافة شبه اجرامية تعكس مجموعة من القيم **الاجرامية التي تؤدى الى تكوين السلوك** الاجرامي .

وفي محاولة اخرى لكشف العلاقة بين الفقر **والجريمة اخفق المؤلف في كشف العلاقة السببية او العلاقة الوظيفية بين الاثنين . وكل** ما يظهره في هذا الشان هو مدى اعتقاده بأهمية العوامل الاقتصادية التي تشكل جزءا أساسيا للاطار الثقافي العام الذى يخلق الموقف الاجرامي . كما انه انكر ان يكون للنظام الراسمالي كبير **اهمية في علة الاجرام وهو بهذا يكون قد عارض** ما تذهب اليه المدرسة الاشتراكية المعروفة في علم الاجرام .

ويخصص المؤلف القسم الخامس لبحث طبيعة جريمة الخاصة او ما تعرف بجرائم ذوى الياقات البيضاء والتي يطلق عليها « الجريمة المحترمة » . وقد تناول بعض جرائم النصب والاحتيال والغش والتزوير والسرقات البسيطة . وحاول ان يرد جميع هذه الجرائم الى وجود بعض القيم الاجرامية الخاصة التي تشكل بدورها مجتمعا اجراميا يقوم على ممارسة النصب والاحتيال كاعمال اعتيادية لا يجد فيها المواطن ما يجرح كرامته او ينتقص من منزلته . والحقيقة ان المؤلف لم يأت بجديد

في هذا الموضوع . ذلك ان ظاهرة المجتمع الاجرامي وجرائم الخاصة من الظواهر التي شغلها علماء الجريمة بحثاً على مختلف المستويات . ولعل الاستاذ الامريكي الراحل ادوين سذرلاند كان من ابرز رواد هذه الموضوعات حيث عالج تطور الشخصية الاجرامية للص المحترف كما يعتبر بحثه عن جرائم ذوي الياقات البيضاء من البحوث الرائدة في هذا الحقل .

وفي القسم الاخير من الكتاب تناول المؤلف مشكلة التشريع الجنائي ومدى علاقته بخلق جرائم جديدة . وقدم لنا بعض النماذج الواقعية لاثبات دعواه ومن ابرزها جرائم ادمان العقاقير المخدرة . وقد اظهر خطأ السياسة الجنائية الراهنة في محاولتها لعلاج جريمة الادمان ونادى بالغاء سياسة القسوة والشدة في عقاب المجرمين بهذه الجرائم . والحقيقة ان المؤلف هنا لم يأت بجديد يستحق الوقوف عنده بشيء من التحليل . فمشكلة ادمان العقاقير المخدرة كانت ولا تزال من ابرز مشكلات علم الاجرام المعاصر سيما وان المجتمع الامريكي يعاني منها بشكل كبير في السنوات الاخيرة . كما أن مجتمعات اخرى اوروبية وآسيوية صارت هي الاخرى تعاني من هذه المشكلة بشكل ملحوظ خلال الربع القرن الحالي . والمهم هو ان جميع هذه المجتمعات بدأت تدرك خطأ استخدام الشدة والقسوة في العقاب محاولة بذلك اتخاذ اتجاه جديد يعتمد على فكرة العلاج وليس العقاب .

ويبدو من عرض وتحليل محتويات الكتاب بالشكل المتقدم ان المؤلف كان يدور في فلك الاتجاه الاجتماعي التكاملي عند بحث موضوع الجريمة في المجتمع الامريكي وذلك سواء كان من حيث فهمه لطبيعتها وعلتها او من حيث علاجها ومكافحتها . وهو على كل حال يرى ان الجريمة ليست الا حصيلة تفاعل مجموعة من المواقف الانسانية المختلفة وان مثل هذه المواقف لا زالت باقية تعمل في المجتمع الامريكي لفترة طويلة مقبلة . ولكن العقاب كما يراه المؤلف ليس هو العلاج الصحيح للجريمة لاسيما وان بعض هذا العقاب قد يخدم اغراضاً ذاتية في اشباع بعض الرغبات اللاشعورية المكبوتة لدى المجرم . ومن الناحية الاخرى فقد تخدم الجريمة اغراضاً اقتصادية معينة . وذلك حين تصبح حرفة أو مهنة وعملاً من اعمال العيش . ولذلك فقد تصبح الجريمة سلوكاً اقتصادياً معيناً لا يختلف في بواعثه وطبيعته عن اي سلوك اقتصادي آخر . ومثل هذا قد يعمل على استمرار الجريمة حتى تمتزج بمجموعة متشابكة من المصالح الاقتصادية الاخرى كرغبة بعض مصانع السلاح في استمرار تهيئة السلاح لخدمة اغراض الجريمة في احوال كثيرة .

ومن هنا يمكن القول بان المؤلف اراد ان يثبت مبدأ حتمية الجريمة بوصفها ظاهرة اجتماعية مستمرة لا يمكن قطع دابرها او القضاء عليها نهائياً . وهذا يجعل المجتمع ومواطنيه امام واقع يلزمهم باتخاذ بعض الاجراءات لتغيير بعض الأرضية التي تتكون منها الجريمة . وهذا يعني ان الجريمة يجب ان تعالج بعلاج بعض عناصر خلفيتها او ارضيتها دون التفكير التجريدي ببحث طبيعة الجريمة ودراسة اسبابها النظرية الصرفة .

ويمكن تحقيق بعض هذه الاغراض العملية بالبدء في تصحيح بعض الأوضاع الاجتماعية القائمة وبذلك يتسنى تقليص كتلة الجريمة ذاتها . ومن ابرز الاخطاء الشائعة الاعتقاد الخاطيء بان المجرمين يشكلون صنفاً بشرياً يتميز بسمات وخصائص معينة .

اما ما يمكن القيام به في مجال تصحيح بعض الاوضاع الاجتماعية فقد يكون بمحاولة تغيير بعض عناصر النظام الاجتماعي القائم وذلك بتعديل بعض العلاقات الاجتماعية بين افراده كرفع عدم المساواة بين الافراد وتهيئة الفرص المتساوية لهم وتحسين حالة الافراد المعاشية في ميادين الصحة والتعليم والاجتماع . ومن الناحية الاخرى فان المجتمع الامريكي مجتمع معقد يضم سكانا غير متجانسين وهو مجتمع علماني كبير سريع التغير الامر الذي يجعل من المتعذر على المؤسسات الاجتماعية التقليدية كالبيت والمدرسة والمؤسسة الدينية القائمة التأثير الفعال على المواطن الفرد ولذلك ينبغي تنمية موارد المجتمع الخاصة بالاعلام والتواصل العام وتطوير نظامه القضائي بشكل يمنع خلق جرائم جديدة .

والخلاصة من كل هذا ان الكتاب الذي بين ايدينا محاولة لاظهار الجريمة الامريكية كظاهرة اجتماعية واقعية لا يمكن مكافحتها عن طريق النظر اليها كشيء غريب يستدعي خوض حرب ضدها وانما يمكن معالجتها عن طريق تهيئة المجال للقيام بتغييرات اجتماعية بناءة في الكيان الاجتماعي وفي نوعية الحياة القائمة في المجتمع الامريكي المعاصر . كما ان احترام النظام والقانون لا يكون بالعقاب والخوف من العقاب وانما بتنمية ادراك المواطن لطبيعة مجتمعه واحترام هذا المجتمع وقيمه الاجتماعية الصحيحة ومحاولة تعديل القيم الخاطئة فيه. ولهذا ينبغي تغيير بعض الاوضاع الخاطئة وتحسين اجراءات القضاء ومحاولة وضع الجريمة في اطار يمكن السيطرة عليه من خلاله وبهذا نكون قد عالجنا المصادر القانونية والاجتماعية للجريمة في المجتمع الامريكي .

* * *

من الكتب الجديدة

كتب وصلت لادارة المجلة ، وسوف تعرض لها بالتحليل في الاعداد القادمة

Bhutto Zulfikar Ali, **The Myth of Independence**, Oxford U.P., London, 1969.

Crotty William J.' **Public Opinion and Politics :** A Reader, Holt, Rinehart and Winston : Inc. U.S.A., 1970.

Fleron Frederic J. (Jr.), (ed.) **Communist Studies and The Social Sciences ; Essays on Methodology and Empirical Theory**, Rand Mc Nally U.S.A., 1969.

Freeman Thomas, **Psychopathology of the Psychoses**, Tavistock Publications, London, 1969.

Graber Doris. A., **Public Opinion, the President and Foreign Policy, Four Case Studies from the Formative Years**, Introductions by : Hans J. Morgenthau, Holt, Rinehart and Winston, Inc. U.S.A., 1968.

Grivetz Harry K., The Evolution of Liberalism, Collier Books, New York, 1969.

Huxley Julian, Memories, George Allen & Unwin, Great Britain, 1970.

Lovejoy David S., Religious Enthusiasm and the Great Awakening, Prentice-Hall, N. J., U.S.A., 1969.

Peterson Donald R., **The Clinical study of Social Behavior**, Appleton Century Crofts, New York, 1968.

Ramsey Paul, **Nine Modern Moralists, A Spectrum Book**, Prentice Hall, New Jersey U.S.A., 1962.

Reeves Joan Wynn, **Thinking About Thinking, Studies in the Background of some Psychological Approaches**, University Paperbacks 262, Methuen and Co. LTD, , London, 1969.

Scott Franklin D., **World Migration in Modern Times**, A Spectrum Book, Prentice - Hall, New Jersey U.S.A., 1968.

Thornhill W., **The Nationalized Industries, And Introduction**, Nelson, London, 1968.